This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

NYPL RESEARCH LIBRARIES
3 3433 06818887 3

ZAT
1

LA

RELIGION A ROME

SOUS LES SÉVÈRES

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

Le Logos d'après Philon d'Alexandrie. Genève, Schuchardt, 1877, in-8° de 94 pages.

De anno dieque quibus Polycarpus Smyrnæ martyrium tulit. Genevæ, typ Schuchardt, 1880, in-8° de 65 pages.

La Doctrine du Logos dans le quatrième Évangile et dans les œuvres de Philon. Paris, Fischbacher, 1881, gr. in-8° de 181 pages.

ANGERS, IMPRIMERIE BURDIN ET Cie, RUE GARNIER, 4.

LA RELIGION

A ROME

SOUS LES SÉVÈRES

PAR

JEAN RÉVILLE

PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE, 28

1886

JUL 18 1897
23337-

PRÉFACE

Un maître de la science historique, M. Fustel de Coulanges, a dit dans son beau livre sur la *Cité antique* : « L'histoire n'étudie pas seulement les faits matériels et les institutions; son véritable objet d'étude est l'âme humaine; elle doit aspirer à connaître ce que cette âme a cru, a pensé, a senti aux différents âges de la vie du genre humain » (p. 103, 104). En invoquant cette pensée dès la première page de cet ouvrage, j'espère caractériser et justifier, s'il en était besoin, le but que j'ai poursuivi. J'ai voulu dépeindre la situation religieuse au sein du paganisme pendant la période qui précède l'avènement officiel du christianisme. J'ai voulu faire connaître ce que les âmes religieuses de la société païenne ont cru, ont pensé, ont senti à la veille d'une des plus grandes transformations religieuses que l'histoire ait enregistrées. Et, tout en m'efforçant d'observer scrupuleusement la rigueur d'une méthode scientifique, tout en recourant directement aux sources diverses qui sont à notre disposition, j'ai tâché de faire revivre le syncrétisme païen dans une description qui soit accessible à tout lecteur cultivé.

Le sujet est si vaste, si complexe, que j'ai dû à maintes reprises me borner aux éléments principaux de la discussion et négliger des détails qui eussent été à leur place dans une série de monographies, mais qui ne pouvaient que rendre confuse une exposition déjà surchargée. Toutes les fois que je l'ai pu, j'ai tâché de remédier à cet inconvénient en renvoyant aux auteurs et aux travaux spéciaux les lecteurs désireux de contrôler l'exactitude des assertions non discutées.

Le paganisme du monde antique et l'histoire de l'Église chrétienne pendant les quatre premiers siècles de notre ère ont été l'objet de travaux nombreux, dont quelques-uns excellents, qu'il serait téméraire de vouloir compléter. Mais, pour des causes qu'il est facile de comprendre, les historiens du paganisme se sont presque toujours arrêtés à la brillante période des Antonins ou à l'époque décisive de Constantin, et les historiens du christianisme, le plus souvent absorbés par les luttes intérieures de l'Église ou par les persécutions, ont consacré peu d'attention à l'état religieux de la société païenne contemporaine. Ainsi le paganisme du IIIe siècle a été négligé : des monographies ont été consacrées à l'un ou l'autre des phénomènes ou des personnages religieux qui le distinguent; mais il n'y a pas, que je sache, une description d'ensemble de la religion syncrétiste du IIIe siècle, comme il y a des histoires de la religion ou des mœurs romaines d'Auguste aux Antonins ou des histoires de l'âge de Constantin.

Et cependant l'histoire du paganisme de la mort de Marc-Aurèle à la réaction du conservatisme romain sous Decius est éminemment instructive. Non seulement elle nous fait assister à une véritable transformation interne du paganisme, mais de plus elle est le complément indispensable

de l'histoire du christianisme, dont elle seule explique le triomphe. Aussi, quoiqu'il soit fort peu question de l'Église chrétienne dans les pages qui suivent, c'est cependant comme contribution à l'histoire du christianisme que je les soumets à l'examen des juges compétents.

L'histoire de la Réforme ne peut être comprise que de ceux qui ont appris à connaître la Renaissance. L'histoire de la Révolution française restera toujours un mystère pour quiconque ne s'est pas initié à la société du XVIIIe siècle et à la décadence de l'ancien régime. De même l'avènement officiel du christianisme — j'entends le christianisme du IVe siècle, non celui de Jésus — ne s'explique d'une façon satisfaisante que par l'action antérieure du syncrétisme païen.

JEAN RÉVILLE.

Paris, décembre 1885.

INTRODUCTION

LA SOCIÉTÉ ROMAINE

AU DÉBUT DU IIIe SIÈCLE

I

Marc-Aurèle. — La fin du stoïcisme.

Le jour où Marc-Aurèle s'éteignit tristement sur les bords du Danube fut pour l'empire romain un jour de deuil; pour l'historien, il marque le terme d'une importante période de l'histoire humaine. Entre Marc-Aurèle et Commode il n'y a pas seulement le contraste d'un sage et d'un fou, d'un philosophe qui avait concentré toute sa vitalité dans sa conscience et d'un homme de plaisir en qui la vie matérielle semblait prendre sa revanche du mépris que lui avait témoigné le philosophe. La société romaine elle-même se transforme. L'ère des Antonins est close. De cette succession, peut-être unique dans l'histoire, de princes tout-puissants et sages, administrateurs et artistes, capables de se faire craindre et désireux de se faire aimer; de cette longue période de paix à l'intérieur et de prospérité générale, il ne reste plus que le prestige du nom, prestige tel que, près de quarante ans plus tard, les soldats d'un Caracalla se lamenteront, à la mort de leur chef, de ne plus avoir un *Antonin* pour maître (1). En vérité, on ne reconnaît plus la société des Antonins dans les scènes honteuses qui se dérou-

(1) Lampride, *Diadumène*, 1, 2, 3, 6. — Autres preuves du prestige de ce nom adopté par le fils de Sévère : Spartien, *Sept. Sev.*, 19; Capitolin, *Macrin.*, 3; Lampride, *Heliog.*, 1; 3.

lent après la mort de Commode, ni dans l'entourage des Sévères. Ce contraste entre les deux sociétés est tellement frappant que l'on a pu, à juste titre, saluer en Marc-Aurèle le dernier représentant de la culture vraiment romaine et faire mourir le *monde antique* avec lui (1).

Peut-être même Marc-Aurèle a-t-il personnellement bénéficié outre mesure du prestige exercé par cette succession de princes dont la mémoire resta bénie. De l'apothéose qui lui fut décernée il a gardé, jusqu'à nos jours, une auréole qui convient sans doute au plus illustre saint du paganisme, mais qui risque de nous induire en erreur sur la valeur de son règne. On a exalté sa philosophie; on a glorifié la pureté de son âme; on l'a même assimilé à un Christ qui aurait écrit son propre évangile (2). Il faudrait n'avoir pas lu le merveilleux livre des *Pensées* pour ne pas éprouver à son tour le mélange d'admiration et de respect qu'il inspire à tout esprit avide de noblesse spirituelle. Mais la vénération que provoque le penseur et le philosophe ne doit pas nous faire perdre de vue les faiblesses, les lacunes de son gouvernement. Dans l'histoire pas plus que dans la nature il n'y a de *salto mortale*. Les plaies de la société romaine au début du IIIe siècle se forment déjà sous le règne de Marc-Aurèle, sans que le sage empereur ait réussi à les prévenir. Mieux que nul autre, il distinguait les prodromes du mal qui devait éclater plus tard : sa conscience délicate les lui signalait; mais il fut plus disposé à les déplorer qu'à les combattre. Sévère envers lui-même, il fut indulgent jusqu'à la faiblesse envers autrui. Il lui manquait l'enthousiasme qui donne à la vertu la chaleur communicative et la confiance au triomphe de sa cause dans l'empire. Il était trop convaincu de la vanité des choses de ce monde pour pouvoir exercer sur

(1) *Marc-Aurèle et la Fin du monde antique*, par M. Ernest Renan. Paris, Calman-Lévy, 1882. — M. Gaston Boissier arrête également son travail sur la Religion romaine à Marc-Aurèle, parce qu'alors se termine, selon lui, la période où le paganisme se développe de lui-même, d'après son principe et sa nature. (*La Religion romaine d'Auguste aux Antonins*. Paris, Hachette, 1878. Préface.) — Voir aussi L. Friedlænder, *Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms in der Zeit von August bis zum Ausgang der Antonine* (Leipzig, Hirzel, 1881, 5e éd.)

(2) E. Renan, *Ibidem*, p. 3 ; p. 272.

elles une sérieuse influence (1). Il eut la pureté d'un saint; il n'eut pas la foi d'un apôtre.

Les malheurs du règne, d'autant plus sensibles qu'une longue prospérité en avait déshabitué les hommes, les invasions des Parthes en Orient, des Germains de toute dénomination le long du Danube, les catastrophes qui abîmèrent plusieurs villes d'Asie, les ravages d'une longue et terrible peste, la révolte d'Avidius Cassius eussent exigé un prince plus énergique. Il y avait du vrai dans les plaintes de l'usurpateur syrien, lorsqu'il accusait son maître de philosopher au lieu de s'occuper de la chose publique (2). L'empereur était naturellement porté à la méditation plutôt qu'à l'action (3). Il gouverne par acquit de conscience. Jusque dans son entourage immédiat il ne réussit pas à faire valoir son influence : il associe à l'empire un homme de plaisir, Lucius Verus; il n'exerce pas sur Faustine l'autorité à laquelle sa supériorité morale lui donnait le droit d'aspirer (4) ; l'histoire de Commode nous apprend ce qu'il sut faire de son fils. Bref, par devoir, à force de s'encourager à l'action, il a exercé une activité considérable en toute direction, et il n'a pas obtenu de résultats durables.

Sans doute il n'était au pouvoir d'aucun homme, quelque décidé que nous le supposions, d'empêcher l'évolution nécessaire de l'empire romain, déterminée par un ensemble complexe de causes d'ordre politique, militaire ou social, ainsi que par le changement des aspirations et des croyances. Il n'en reste pas moins vrai que c'est après Marc-Aurèle que cette évolution s'accentue sans que ce prince ait en rien contribué à la modifier. L'impuissance du plus sage des empereurs ne tiendrait-elle pas à la nature même du principe moral qui

(1) Le livre des *Pensées* offre en abondance des témoignages à l'appui de cette assertion, p. ex. : 3. 9 et 10 ; 4. 3, 19, 33 ; 5. 10 ; 7, 1 ; 9, 30 et 32 ; 10, 31 ; 12. 32.

(2) Vulcatius Gallicanus, *Avid. Cass.*, 1, 14.

(3) *Pensées*, 6. 12.

(4) L'accusation d'inconduite lancée contre Faustine paraît bien être calomnieuse. (Voyez Victor Duruy, *Histoire des Romains*. Paris, Hachette, 1879, éd. in-8, t. IV, p. 458-460 ; E. Renan, *Mélanges d'histoire*, p. 169.) Mais il est avéré que Faustine ne partagea nullement le goût de son mari pour la philosophie ni surtout pour les philosophes.

l'inspire ? Marc-Aurèle est le dernier grand stoïcien : avec lui le stoïcisme véritable disparaît. Il y aura encore de nombreux philosophes qui se réclameront du nom de stoïque : en réalité ce seront des syncrétistes qui combinent les traditions de toutes les écoles, jusqu'au moment où la philosophie néoplatonicienne fera sortir de toutes leurs combinaisons ébauchées une doctrine nouvelle qui prétende justement être la résultante et la conciliation de toutes les doctrines et de toutes les croyances antérieures. Le livre des *Pensées* est au stoïcisme ce qu'est au rosier remontant la dernière fleur d'automne, exquise avec ses teintes plus pâles, sa tête plus penchée, ses pétales imprégnés d'humidité et plus doux à l'œil : mais vous y chercheriez vainement le parfum qui s'exhalait triomphalement des fleurs d'été.

Le stoïcisme de Marc-Aurèle manque de vie. Il se résume en quelques admirables préceptes de bonté et de résignation (1) ; il n'a pas un mot d'espérance pour l'âme fatiguée, ou, du moins, ce qu'il offre d'espérance se manifeste dans de mélancoliques aspirations vers une sorte d'annihilation bouddhique, vers ce funeste idéal qui a semé la mort dans toutes les sociétés où il s'est répandu (2). Une désolante tristesse se dégage du recueil de méditations dans lequel Marc-Aurèle nous a livré son cœur. Ce n'est pas avec de pareils principes que l'on régénère une société (3). Un profond sentiment d'humanité, une parfaite bonté, lui ont inspiré d'importantes réformes législatives, l'adoucissement du sort des esclaves, la restriction de l'autorité tyrannique des pères, l'assistance des indigents, la protection des orphelins, et nombre d'autres mesures analogues qui sont restées comme le résultat le plus durable de son règne (4). Mais, si la bonté le pousse à venir

(1) *Pensées*, 7. 26 ; 8. 42 ; 2. 17 ; 4. 3 ; 10. 36. (Dans cette dernière pensée la résignation est poussée jusqu'à la négation des affections les plus naturelles.)

(2) P. ex. *Pensées*, 3. 3 ; 6, 10 ; 7. 32 ; 12. 14.

(3) A mainte reprise Marc-Aurèle revient sur cette pensée qu'il est parfaitement inutile de chercher à corriger une société qui s'y refuse : *Pensées*, 8. 4 et 57 ; 12, 26. Cfr. 9. 3.

(4) Voyez les développements à ce sujet dans l'*Hist. des Rom.* de M. Victor Duruy, t. IV, p. 442 et suiv.

au secours de ceux qui souffrent, la résignation excessive l'empêche de combattre le mal et ceux qui le commettent; elle conduit à une sorte de fatalisme, dont la devise est admirablement résumée par l'auteur même des *Pensées* en ces termes : « Il n'y a donc ici-bas qu'un seul objet qui mérite d'occuper nos pensées ; c'est de vivre avec résignation parmi des hommes menteurs et injustes, sans jamais nous écarter nous-mêmes de la vérité et de la justice » (1).

Telle n'est pas la mission d'un bon citoyen ni surtout celle d'un chef d'État. Il est amené nécessairement par un pareil principe à se mettre en contradiction avec lui-même. C'est ainsi que, par indulgence ou par résignation, l'empereur qui avait ordonné « de reléguer dans une île celui qui effrayerait par des pratiques superstitieuses l'âme mobile des hommes » (2), recourt à toute espèce de prêtres pour se rendre les dieux favorables par l'accomplissement de rites étrangers avant de partir en guerre contre les Marcomans (3). De même, par indulgence pour la foule qui rejette sur les chrétiens la responsabilité des malheurs publics, il laisse martyriser un grand nombre de ces malheureux, que personnellement il se bornait à dédaigner, donnant ainsi le singulier exemple d'un moraliste animé des sentiments les plus élevés, d'une piété très éclairée, et qui choisit, parmi toutes les sectes religieuses dont l'empire pullule, celle dont les principes moraux se rapprochent le plus des siens, pour la persécuter.

La sève du stoïcisme qui pendant cent ans a nourri l'élite de la société romaine est épuisée. Autant elle a été féconde en sages et en héros, autant elle s'est montrée impuissante à réformer la société. Abandonnant de plus en plus les spéculations métaphysiques pour se concentrer dans le domaine de la conscience, le stoïcisme romain aboutit à l'idéal du renoncement absolu dont Marc-Aurèle a été le parfait représentant. Désormais les âmes avides de vie spirituelle et d'idéal cher-

(1) *Pensées*, 6. 47.

(2) *Dig.*, fr. Modestin 30, l. XLVIII, t. XIX *de poenis*. Cfr. *Pensées*, 1. 6.

(3) Capitolin, *M. Ant. Phil.*, 13 ; Lucien, *Pseudom.* (éd. Dindorf. Paris, Didot. 1867), ch. 48 et 57, nous donne deux exemples fort curieux de l'extrême indulgence de Marc-Aurèle pour les superstitions les plus grossières.

cheront ailleurs des satisfactions, dans la combinaison des philosophies antérieures, et dans les religions qui leur entr'ouvrent des perspectives sur un monde meilleur que la société environnante dont elles ont sondé la vanité. Déjà l'on distingue quelques éléments de cette transformation dans la philosophie de Marc-Aurèle : la soif de pureté, le développement du sentiment religieux, le recours aux religions étrangères, l'indulgence envers les superstitions, le besoin persistant de chercher un remède à la vanité de la vie et de se fortifier contre la mort. Mais le saint empereur appartient encore au monde antique ; s'il se dégage une si grande tristesse de ses *Pensées*, c'est qu'il a conscience que ce monde finit avec lui ; il en conduit le deuil.

II

Composition de la société romaine sous les Sévères.

Le règne de Commode (180-192) fut une période de dissolution sans frein, pendant laquelle les jouisseurs de toute catégorie, rejetant le masque sous lequel ils s'étaient déguisés, donnèrent libre carrière à leurs appétits. La foule n'avait pas été entamée par une philosophie qui la dépassait et qui ne convenait pas à une société vivante ; les sages se retirèrent sous la tente et se bornèrent à gémir sur la folie régnante, tout en se félicitant de pouvoir dès lors philosopher à leur aise. Toutefois, quelque bien agencé que fût le mécanisme de l'administration romaine, il ne pouvait pas à la longue se passer de direction. Il y parut bien à la mort de Commode. Le désordre surgit partout; les guerres civiles éclatèrent, et il ne fallut rien moins que la main de fer de l'empereur Sévère pour remettre en mouvement régulier la grande machine.

Avec Septime Sévère commence une nouvelle période de l'histoire romaine, comprenant le règne des princes qui descendent directement de lui ou qui se rattachent à lui par des liens de famille fictifs, Caracalla, Elagabal, Alexandre Sévère. Nous pouvons négliger Macrin et Maximin, le premier à cause de la brièveté de son règne, le second à cause de la nullité de son influence sur la société romaine. Par contre, il faudrait y rattacher Gordien et Philippe l'Arabe, qui relèvent des mêmes tendances que les Sévères.

De la mort de Commode (192) à l'avènement de Decius (249) nous voyons se dérouler une nouvelle phase de la société romaine, ayant un type bien caractérisé. Ce n'est plus l'ère des Antonins, et ce n'est pas encore l'âge de Constantin; ce n'est plus la pure civilisation gréco-romaine, et ce n'est pas encore le triomphe du christianisme. Aussi, n'a-t-elle pas exercé sur les historiens la même attraction que les deux importantes périodes entre lesquelles elle sert de transition. Et cependant l'état des esprits pendant ces cinquante premières années du IIIe siècle est d'autant plus curieux à étudier qu'il offre plus de désordre : les souvenirs classiques, les traditions vénérées d'un passé qui date de la veille, se heurtent avec les aspirations nouvelles ; il s'y livre comme un formidable assaut de tendances, de doctrines, de croyances et de pratiques accourues de tous les points de l'empire vers la capitale du monde civilisé. Toutes ont leurs adhérents, souvent même leurs fanatiques. Mais, malgré la confusion du premier aspect, on voit peu à peu se dégager les forces centrales, autour desquelles les autres vont se grouper ; on assiste à l'équipement des puissances qui combattront une dernière fois pour l'empire du monde pendant la seconde moitié du IIIe siècle : d'une part, le paganisme retrempé dans la forte philosophie néoplatonicienne et appuyé par le vieux conservatisme romain, d'autre part, le christianisme qui gagne les masses avant de s'attaquer aux grands et qui trouve des auxiliaires précieux dans les aspirations religieuses de la société païenne, comme dans la substitution croissante des institutions sociales de l'Orient aux institutions de l'ancienne Rome.

La société romaine, au sein de laquelle ces grands conflits

se préparent à l'époque des empereurs Sévères, ne semble rien moins que faite pour les luttes viriles. Déjà Marc-Aurèle avait dû recourir aux gladiateurs, aux esclaves, aux brigands de la Dalmatie, pour garnir les rangs de son armée dans l'expédition contre les Quades, parce que les hommes libres ne voulaient plus s'enrôler (1). L'aristocratie se retire de plus en plus de la vie militaire (2) ; et l'on se demande en vérité s'il peut encore être question d'une aristocratie, quand on voit à quel degré d'abaissement est parvenu le Sénat romain. Il a gardé assez d'orgueil pour faire froide mine à Pertinax, dont les mérites exceptionnels ne sauraient faire oublier la basse extraction (3) ; mais il n'a plus assez d'énergie ni même un sentiment suffisant de sa dignité pour ne pas acclamer indistinctement tous les empereurs que la faveur des légions ou les hasards de la fortune amènent à Rome. Les sénateurs accueillent avec une égale servilité Didius Julianus qui a acheté l'empire aux enchères du prétoire (4), Septime Sévère qui vient d'abattre ses compétiteurs contrairement aux vœux de la majorité sénatoriale (5), Caracalla qui les humiliait avec des raffinements d'insolence (6), Macrin ou Elagabal suivant que les courriers de Syrie se succèdent. Le mot d'Hérodien à propos de l'avènement d'Elagabal pourrait s'appliquer à tous les changements de règne pendant cette période : « Quand ces événements furent connus du Sénat et du peuple romain, ils en furent très péniblement affectés, mais ils se soumirent à la nécessité, puisque l'armée en avait décidé ainsi (7). »

C'en est fait de l'aristocratie romaine. Sans doute il y a, alors comme en tout temps, une aristocratie ; mais elle se recrute mal parmi les riches de toute nationalité, parmi les intrigants et les favoris des princes, que la tradition romaine

(1) Capitolin, *Marc. Aur. Phil.*, 21 ; 23.
(2) Plus tard Claude leur en interdira l'accès. Aurelius Victor, *De Caes.*, 33.
(3) Hérodien, 2. 3.
(4) Dion Cassius, 72. 12 ; Her., 2. 6.
(5) Spartien, *Sev.*, 9 ; 11 ; Dion, 74. 9 ; 75. 8 ; Her., 3. 5 et 8.
(6) Dion, 77. 17 et 20 ; Her., 4. 5.
(7) Her., 5. 5. — Sous Alexandre Sévère le Sénat ou tout au moins certains sénateurs se relevèrent. Julia Mœsa et Julia Mamæa en choisirent seize, les plus vénérables par leur âge et les plus sages, comme assesseurs et conseillers de la couronne.

n'a pas pénétrés au même degré que les recrues sénatoriales fournies par la province au second siècle. D'ailleurs, il en est de cette aristocratie comme de toutes celles auxquelles les circonstances enlèvent leur raison d'être : destinée à gouverner, elle se voit peu à peu dépourvue de toute autorité ; elle se décompose. Le conseil impérial légifère sous le nom de l'empereur, et l'autorité véritable a passé entièrement aux soldats. Depuis le jour où les prétoriens ont vendu le pouvoir au plus offrant, depuis le moment où les légions d'Illyrie, de Syrie et des Gaules ont proclamé presque simultanément trois empereurs, sans que Rome ait pu faire autre chose que de se courber devant le plus heureux des trois, les soldats ont pris conscience de leur puissance. Ils se savent les maîtres ; ils en profitent. Pendant un siècle l'empire romain sera la victime des *pronunciamentos ;* et comme les armées sont composées en grande majorité d'Africains, de Syriens, de Germains plus ou moins dégrossis, elles choisissent pour chefs des Africains, des Syriens ou des Germains, de telle façon que l'empereur de Rome est tantôt un compatriote d'Annibal, tantôt un grand prêtre d'une divinité orientale, tantôt un bouvier thrace. Toutes les nationalités prennent tour à tour possession du sceptre impérial. Caracalla, l'un des produits les plus réussis du système, en a lui-même donné la formule dans la réponse brutale qu'il adresse à sa mère, lorsque celle-ci l'engage à mettre un terme au gaspillage des deniers publics : « Prends courage, ma mère, dit-il, en frappant sur son épée ; tant que nous aurons ceci, nous ne manquerons de rien (1). »

Ainsi le caractère dominant de la société romaine dans la première moitié du IIIe siècle est son cosmopolitisme (2). La vieille société romaine avait été retrempée au second siècle par l'afflux de l'élite des provinciaux, parce qu'elle avait encore assez de vie pour se les assimiler. Les princes du second siècle, libéraux et progressistes dans le domaine de la légis-

(1) Dion, 77. 10.

(2) Athénée, dans son *Banquet des sophistes*, l'a déjà observé : « Rome, dit-il, est le résumé des peuples de l'univers ; on y voit toutes les villes du monde.... On y voit demeurer ensemble des peuples entiers, des Cappadociens, des Scythes, des habitants du Pont et beaucoup d'autres. » (Éd. Teubner, Lipsiæ, 1858-1867, 1, § 36.)

lation et de l'administration, avaient été conservateurs des mœurs, des coutumes et des croyances. Au IIIe siècle la société proprement romaine n'a plus la force d'absorber les éléments étrangers toujours plus nombreux qui l'envahissent. Elle est débordée. Les étrangers qui avaient en majorité conservé leur civilisation particulière, sont dès lors mis sur le pied d'égalité avec les Romains; une constitution de Caracalla donne à tous les habitants libres de l'empire le droit de cité (1). Et comme ils sont les plus nombreux ils acquièrent une influence prépondérante. Plus que jamais les mœurs, les croyances, les pratiques de tous les peuples de l'empire se répandent à Rome. Dès longtemps déjà elles y ont fait leur apparition; plusieurs d'entre elles y ont déjà recruté de nombreux adhérents; mais on ne permettait cependant pas à leurs adeptes d'oublier complètement qu'elles y étaient par tolérance. Désormais elles y sont comme chez elles. Sous Elagabal et sous Alexandre Sévère, le type le plus effacé de la société romaine est celui du Romain de la vieille roche.

Les peuples ont, en général, le gouvernement qu'ils méritent. Dans une société comme celle dont nous avons fait ressortir le caractère dominant, il n'y a guère d'autre gouvernement

(1) Dion, 77. 9; *Dig.* fr. Ulp. 17, l. I, t. V *de Statu hominum*. La valeur du décret de Caracalla, après avoir été mainte fois exaltée outre mesure, ne doit pas non plus être rabaissée uniquement d'après le commentaire de Dion. Cet auteur, non sans raison fort mal disposé envers Caracalla, prétend que l'empereur n'eut d'autre but, en étendant la *civitas* à tous les hommes libres de l'empire, que d'augmenter le revenu de certains impôts auxquels les citoyens seuls étaient soumis. Il est fort probable que le prince obéit à ce mobile intéressé bien plutôt qu'à un principe social ou humanitaire quelconque, puisqu'il ne supprima aucun des impôts auxquels les *peregrini* étaient précédemment soumis. La mesure édictée par Caracalla n'en marque pas moins une grande date dans l'histoire de la civilisation. C'est la première fois que la communauté nationale est étendue à un aussi vaste empire et à des hommes différents par la race, le langage, la religion, les mœurs, etc. Si l'on tient compte du particularisme national et religieux qui caractérisait les sociétés antiques, on reconnaîtra certainement quelle révolution s'était opérée dans les esprits pour que Caracalla pût songer à une pareille mesure, et pour que les jurisconsultes éminents du conseil impérial la recommandassent. Il ne manquait certes pas d'autres moyens de prélever de nouveaux impôts. Le sénateur Dion avait un sentiment encore assez vif de la supériorité du citoyen romain, pour ne pas voir d'un bon œil l'accession de tous les habitants de l'empire au droit de cité.

possible que celui de la force. Les principes sur lesquels reposait l'ancienne société ont disparu ; les principes d'une cohésion nouvelle, que l'on recherche, ne se sont pas encore dégagés d'une façon suffisamment claire. Pendant que les esprits et les consciences sont en travail d'enfantement, le général le plus puissant maintient l'ordre, assure la marche de l'administration et protège les frontières. C'est le mérite de Septime Sévère d'avoir si vigoureusement nettoyé l'empire que, pendant près de quarante ans, les barbares furent tenus en respect et les guerres civiles suspendues. Il ne fallait rien moins qu'un régime aussi énergique pour rétablir l'ordre à une époque où l'Orient et l'Occident menaçaient de se séparer (1), et où le brigandage en grand se pratiquait couramment jusqu'au cœur même de l'Italie (2).

III

Appréciation sommaire de la civilisation dans la société romaine sous les Sévères.

On commettrait une grave erreur en se représentant la période des Sévères uniquement comme une époque de décomposition et de despotisme. Nous sommes si bien habitués à entendre parler de la décadence de l'empire romain au IIIe

(1) Dans la révolte d'Avidius Cassius, sous Marc-Aurèle, et dans la lutte de Niger contre Sévère, nous pouvons déjà distinguer les symptômes précurseurs de la scission entre l'Orient et l'Occident qui s'accomplira plus tard. Niger demande du secours aux barbares pour s'emparer du pouvoir, et considère le Taurus comme la limite naturelle entre les deux empires (Her., 3. 1). — Quelques années plus tard Caracalla et Géta, ne pouvant se supporter réciproquement, imaginent de se partager l'empire, en prenant l'Hellespont comme limite. Leur mère fait échouer le projet (Her., 4. 3). On voit néanmoins que l'idée d'une séparation se répand.

(2) Dion, 76. 10 ; cfr. Tertullien, *Apol. adv. gentes*, 2.

lation et de l'administration, avaient été conservateurs des mœurs, des coutumes et des croyances. Au IIIe siècle la société proprement romaine n'a plus la force d'absorber les éléments étrangers toujours plus nombreux qui l'envahissent. Elle est débordée. Les étrangers qui avaient en majorité conservé leur civilisation particulière, sont dès lors mis sur le pied d'égalité avec les Romains; une constitution de Caracalla donne à tous les habitants libres de l'empire le droit de cité (1). Et comme ils sont les plus nombreux ils acquièrent une influence prépondérante. Plus que jamais les mœurs, les croyances, les pratiques de tous les peuples de l'empire se répandent à Rome. Dès longtemps déjà elles y ont fait leur apparition; plusieurs d'entre elles y ont déjà recruté de nombreux adhérents; mais on ne permettait cependant pas à leurs adeptes d'oublier complètement qu'elles y étaient par tolérance. Désormais elles y sont comme chez elles. Sous Elagabal et sous Alexandre Sévère, le type le plus effacé de la société romaine est celui du Romain de la vieille roche.

Les peuples ont, en général, le gouvernement qu'ils méritent. Dans une société comme celle dont nous avons fait ressortir le caractère dominant, il n'y a guère d'autre gouvernement

(1) Dion, 77. 9; *Dig.* fr. Ulp. 17, l. I, t. V *de Statu hominum*. La valeur du décret de Caracalla, après avoir été mainte fois exaltée outre mesure, ne doit pas non plus être rabaissée uniquement d'après le commentaire de Dion. Cet auteur, non sans raison fort mal disposé envers Caracalla, prétend que l'empereur n'eut d'autre but, en étendant la *civitas* à tous les hommes libres de l'empire, que d'augmenter le revenu de certains impôts auxquels les citoyens seuls étaient soumis. Il est fort probable que le prince obéit à ce mobile intéressé bien plutôt qu'à un principe social ou humanitaire quelconque, puisqu'il ne supprima aucun des impôts auxquels les *peregrini* étaient précédemment soumis. La mesure édictée par Caracalla n'en marque pas moins une grande date dans l'histoire de la civilisation. C'est la première fois que la communauté nationale est étendue à un aussi vaste empire et à des hommes différents par la race, le langage, la religion, les mœurs, etc. Si l'on tient compte du particularisme national et religieux qui caractérisait les sociétés antiques, on reconnaîtra certainement quelle révolution s'était opérée dans les esprits pour que Caracalla pût songer à une pareille mesure, et pour que les jurisconsultes éminents du conseil impérial la recommandassent. Il ne manquait certes pas d'autres moyens de prélever de nouveaux impôts. Le sénateur Dion avait un sentiment encore assez vif de la supériorité du citoyen romain, pour ne pas voir d'un bon œil l'accession de tous les habitants de l'empire au droit de cité.

possible que celui de la force. Les principes sur lesquels reposait l'ancienne société ont disparu ; les principes d'une cohésion nouvelle, que l'on recherche, ne se sont pas encore dégagés d'une façon suffisamment claire. Pendant que les esprits et les consciences sont en travail d'enfantement, le général le plus puissant maintient l'ordre, assure la marche de l'administration et protège les frontières. C'est le mérite de Septime Sévère d'avoir si vigoureusement nettoyé l'empire que, pendant près de quarante ans, les barbares furent tenus en respect et les guerres civiles suspendues. Il ne fallait rien moins qu'un régime aussi énergique pour rétablir l'ordre à une époque où l'Orient et l'Occident menaçaient de se séparer [illegible] et où le brigandage en grand se pratiquait couramment jusqu'au cœur même de l'Italie [illegible].

II

Appréciation sommaire de la civilisation dans la société romaine [illegible]

On commettrait une [illegible]

[illegible]

siècle, que nous ne tenons pas suffisamment compte des progrès très importants réalisés à cette époque, ni des bienfaits dont une grande partie de l'empire fut redevable aux empereurs africains et syriens. Ce que nous appelons, à certains égards avec raison, la décadence, c'est-à-dire la disparition de la culture gréco-romaine pure, la chute de l'aristocratie, l'engloutissement de l'ancienne société romaine par la marée montante des invasions étrangères, fut, d'autre part, la condition indispensable de quelques-uns des plus beaux progrès de la civilisation.

Le gouvernement des Sévères fut non seulement très bienfaisant pour les provinces, surtout pour celles d'Afrique et d'Asie dont l'influence devint prépondérante (1); il fut encore, et avant tout, le gouvernement des jurisconsultes les plus éminents que l'empire romain ait produits. La première moitié du IIIe siècle a mérité d'être appelée l'âge d'or du droit romain; et comme le droit constitue justement l'apport le plus important de la civilisation romaine à la civilisation générale, il en résulte que l'humanité est redevable à cette décadence d'un des plus beaux joyaux de sa couronne.

Septime Sévère, Caracalla (ou tout au moins Julia Domna), Alexandre Sévère (2) eurent le mérite d'attacher à leur service les meilleurs conseillers de leur temps, Papinien, Paul, Ulpien, Marcien, Callistrate, Hermogène, Saturnin, Modestin, pour ne citer que les principaux. A mesure que le pouvoir du Sénat s'affaiblissait, à mesure aussi l'influence de ces conseillers augmentait; ce sont eux qui ont opéré la transformation du droit romain en droit humain. Déjà sous Antonin et sous Marc-Aurèle cette évolution avait commencé, en vertu des idées plus larges et plus humaines répandues par la philosophie stoïcienne et conformément aux exigences d'une vie

(1) Voyez les preuves à l'appui dans V. Duruy, *Hist. des Rom.*, VI, p. 109 et suiv.; de Ceuleneer, *Essai sur la vie et le règne de Septime Sévère*, Bruxelles, Hayez, 1880, p. 163-165; Spartien, *Sev.*, 23; Eutrope, 8. 8; Th. Mommsen. *Rœmische Geschichte*, t. V (*Die Provinzen von Cæsar bis Diokletian*) p. 446 et suiv.; p. 653 et suiv., et les nombreuses inscriptions commémoratives des travaux publics effectués par Septime Sévère et Caracalla.

(2) Elagabal lui-même paraît avoir eu Paul et Ulpien comme préfets du prétoire (Lampride, *Al. Sev.*, 25; Aur. Victor, *de Caes.*, 24).

sociale moins resserrée. Mais il est hors de doute qu'elle ne pouvait acquérir son complet développement que dans une société moins conservatrice. Pour faire passer dans la loi les principes nouveaux qui animaient les individualités les plus distinguées, il fallait que l'esprit romain, l'attachement aux vieilles institutions romaines, fussent vaincus, et que, d'autre part, le pouvoir central restât assez fort pour faire appliquer sa volonté dans tout l'empire. L'époque des Sévères répond à cette double condition. Une société cosmopolite comme celle du IIIe siècle ne pouvait pas s'accommoder d'une législation dont les principes concordaient avec un état social entièrement différent. Marc-Aurèle, tout pénétré qu'il soit de l'universalisme stoïcien, déclare : « Comme Antonin, j'ai pour patrie Rome ; comme homme, le monde (1). » Au IIIe siècle, Rome et le monde sont confondus. Le prince est africain ou syrien ; ses conseillers les plus influents sont également originaires de l'Orient (2). Aussi les jurisconsultes ne se bornent-ils pas à adapter, comme dans le passé, les anciennes lois aux besoins nouveaux de leur époque. Ils posent réellement des principes nouveaux qui dominent toutes leurs décisions dans les cas particuliers. Leur idéal n'est plus de se conformer, autant que le permettent les circonstances, à la *mos majorum* ; s'ils conservent les cadres des anciennes lois, ils y introduisent un esprit nouveau, l'esprit du milieu social au sein duquel ils vivent. Au-dessus de la loi romaine ou de toute autre loi nationale ils placent la loi humaine, la loi naturelle et universelle qui est juste en tout temps et en tout pays (3). Et ce n'est plus là seulement une théorie, un thème à dissertations comme chez beaucoup de stoïciens d'une époque antérieure ; c'est un principe dont il font passer les conséquences dans la pra-

(1) Pensées, 6. 44.

(2) Papinien et Paul sont originaires de Syrie ; Ulpien est de Tyr.

(3) Voyez leurs définitions du droit. Marcien dit (*Dig.*, l. I, t. III, fr. 2) : *Lex est cui omnes obtemperare convenit..... Lex est omnium divinarum et humanarum rerum regina.* — Gajus dit : *Quod vero naturalis ratio inter homines constituit..... vocatur jus gentium* (*Dig.*, l. I, t. I, fr. 9). — Paul dit : *Id quod semper æquum ac bonum est jus dicitur, ut est jus naturale* (*Dig.*, l. I. t. I, fr. 11). — Ulpien définit le droit : *divinarum atque humanarum rerum notitia, justi atque injusti scientia* (*Dig.*, l. I. t. I, fr. 10).

tique (1). Les anciennes notions relatives à la puissance paternelle, au pouvoir des maîtres à l'égard des esclaves, aux relations avec les étrangers, sont condamnées par cette loi naturelle qui établit la liberté, la fraternité et l'égalité naturelles de tous les hommes (2). Les droits de l'esclave, de l'enfant, de l'affranchi, des associations de petites gens, de la province à l'égard de Rome sont considérablement étendus (3).

Tel est le beau côté de cette société mélangée du IIIe siècle. En dépit des cruautés et des exactions inhérentes au despotisme militaire, malgré l'amollissement des énergies et le sensualisme excessif du monde civil (4), il y a chez elle un idéal moral élevé, et peut-être plus d'ardeur à le transformer en réalité que chez les générations antérieures. Elle est tourmentée d'une vive aspiration vers un état de choses meilleur, vers une justice et une pureté plus complètes. Elle a les défauts et les vices des sociétés qui ont une longue civilisation derrière elles, et chez lesquelles les raffinements de la vie matérielle sont devenus comme autant de besoins impérieux; mais elle a aussi les qualités, les délicatesses de sentiment, les raffinements de la vie spirituelle qui ne se développent qu'après des siècles de culture préalable. Septime Sévère lui-même, toutes les fois que les atroces nécessités de la guerre civile ou les exigences de l'ordre public ne l'obligent pas à la dureté, se montre accessible aux sentiments humains et à la bienveillance. Il fut bon pour les habitants des provinces et pour le peuple romain; à sa mort il fut généralement regretté (5). La bienveillance envers les faibles, la sympathie

(1) Cfr. Tertullien, *Apol.*, 4.

(2) Voir au *Dig.* fr. Ulpien 4, l. I. t. I, *de Just. et jure;* fr. Ulpien 32, l. L, t. XVII, *de Reg. jur.*: *quod ad jus naturale attinet omnes homines æquales sunt*; — fr. Florentinus 4, l. I, t. V, *de Statu hom.*

(3) On trouve la description de ces réformes dans toutes les histoires romaines et les histoires du droit. Cfr. V. Duruy, *Hist. rom.*, V, p. 15-72; VI, p. 96-104, p. 239 et suiv.; de Ceuleneer, *Ouvr. cité*, p. 271 et suiv. — J. Marquardt. *Das Privatleben der Rœmer* (7e partie du *Handbuch der röm. Alterthümer*); H. Wallon, *Histoire de l'esclavage dans l'antiquité*, vol. III.

(4) Athénée, dans le XIIe livre des *Deipnosophistes*, énumère les voluptés propres à chaque région de l'empire. La liste en est longue.

(5) Spartien, *Sev.*, 18; 23; Dion, 76. 1; M. de Ceuleneer (*Ouvr. cité*, p. 146 et suiv.) donne un aperçu des largesses de Septime Sévère.

humaine, la charité se manifestent également dans les institutions fondées ou encouragées par Alexandre Sévère (1), et dans l'extension croissante des corporations qui sont de véritables institutions de secours mutuel (2).

D'autre part, l'enseignement public est encouragé (3); autour des princes, ou plutôt autour des impératrices, se groupe une nombreuse réunion de gens de lettres, poètes, romanciers, historiens, philosophes, littérateurs de second et même de troisième ordre, mais qui constituaient néanmoins un centre de vie intellectuelle à Rome. Malheureusement il ne suffit pas d'encourager l'étude des lettres pour susciter des hommes de génie, pas plus qu'il ne suffit d'ordonner de grandes constructions pour faire surgir les architectes et les artistes capables d'en faire des chefs-d'œuvre. Il semble, au contraire, que plus on développe l'enseignement méthodique des arts et des lettres, plus on fait de l'érudition esthétique, plus aussi on diminue la spontanéité du talent au profit de sa vulgarisation. L'enseignement littéraire n'avait jamais été aussi développé que dans l'empire romain au IIe et pendant la première moitié du IIIe siècle de notre ère. La critique d'art est florissante (4); le goût des arts semble avoir été très vif; peut-être n'y a-t-il jamais eu un plus grand nombre d'amateurs, ni même de connaisseurs, que dans la société qui nous occupe. Cependant la littérature décline et l'art reste stationnaire. La sculpture et la peinture, cette dernière surtout, sont très répandues; elles couvrent de leurs produits toutes les parties de l'empire, sans qu'on puisse distinguer quelque différence de style, quelque indépendance de conception, parmi les œuvres de tant d'ouvriers divers habitant des régions si éloignées l'une de l'autre. Ils se bornent à reproduire les modèles classiques; ils emploient les mêmes procédés. L'art, entre leurs mains, est devenu une industrie (5), mais une industrie atteignant

(1) Lampride, *Al. Sev.*, 20 à 22; 26; 39; 57. — Cfr. Alfred von Reumont. *Geschichte der Stadt Rom* (Berlin, 1867), I, p. 552.

(2) Lampr., *Al. Sev.*, 33.

(3) *Ibidem*, 35.

(4) Lucien et Philostrate (dans ses *Imagines*) sont de véritables critiques d'art.

(5) Voyez à ce sujet les intéressants développements de M. L. Friedlænder

encore un haut degré de perfection. Les meilleurs savent tout ce qu'on peut apprendre; c'est lorsqu'il s'agit de faire preuve d'indépendance, de créer quelque chose par eux-mêmes, que leurs œuvres témoignent déjà d'un commencement de décadence (1).

Les Sévères sont d'infatigables constructeurs (2); non seulement ils font entreprendre de grands travaux publics dont témoignent encore de nombreuses inscriptions, surtout en Orient; ils élèvent aussi des monuments dont les ruines nous rappellent encore aujourd'hui les grandioses proportions. Ils ont des architectes et des ingénieurs qui connaissent leur métier à la perfection, qui font grand et cherchent à provoquer l'admiration, en accumulant les détails ou en rassemblant dans de savantes combinaisons les modèles fournis par les maîtres d'autrefois. Ce qui leur manque, à eux aussi, c'est l'inspiration artistique, la spontanéité de l'invention.

Le cosmopolitisme de l'époque se manifeste ainsi dans le domaine de l'esprit comme dans la vie sociale. Si les empereurs sont des Africains ou des Syriens, si les conseillers des princes, les jurisconsultes, sont des orientaux, les artistes et les hommes de lettres proviennent également de toutes les parties de l'empire. Ces derniers, à leur tour, manquent d'inspiration. Nous trouvons parmi eux des versificateurs plus ou moins habiles, des sophistes, des historiens, des savants, amateurs de belles-lettres, curieux de toute espèce de nouveautés, ayant du goût pour l'archéologie et néanmoins amoureux de la forme littéraire. Mais il n'y a ni grand poète, ni orateur. Dans l'empire de plus en plus centralisé, où la vie du forum a disparu depuis longtemps, où la vie municipale dans les provinces s'éteint au profit du pouvoir impérial et de l'aristocratie locale, il n'y a plus de place pour l'éloquence de la tribune ni pour les inspirations du patriotisme. Les esprits sont portés ailleurs. On aime le sophiste qui disserte sur des cas imagi-

dans ses *Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms in der Zeit von August bis zum Ausgang der Antonine* (Leipzig, Hirzel, 5e éd., 1881), p. 249 et suiv.

(1) Voyez les bas-reliefs de l'Arc de triomphe de Sévère.

(2) Spartien, *Sev.*, 23; *Carac.*, 9; Lampride, *Heliog.*, 17; *Al. Sev.*, 25.

naires, le causeur qui sait agréablement exposer les faits divers, l'érudit qui raconte avec talent les particularités de la vie des anciens ou les usages des peuples étrangers, le moraliste qui compare les préceptes des diverses écoles philosophiques (1). On est curieux de tout, sans approfondir grand'chose. Les seules préoccupations d'un caractère élevé qui soient vraiment générales sont de l'ordre religieux.

IV

Le réveil religieux du IIIe *siècle.*

La religion, voilà le souci principal de toutes les pensées au IIIe siècle. Tout ce qui y touche de près ou de loin, a le don de captiver l'attention de cette société assoiffée d'une vie religieuse nouvelle, plus intense et plus féconde.

Le scepticisme satisfait des derniers temps de la République a depuis longtemps disparu ; le scepticisme réservé, respectueux des formes et des pratiques religieuses, tel qu'on le rencontre fréquemment dans la haute société romaine jusqu'au milieu du IIe siècle, n'existe plus guère ; le voltairianisme superficiel d'un Lucien est vaincu. Ses saillies et ses sarcasmes n'ont pas prévalu sur les exigences d'un sentiment religieux toujours plus intense. Déjà sous Antonin et sous Marc-Aurèle la recrudescence de l'esprit religieux, favorisée à ses débuts par Auguste dans un but social, s'est épanouie sous les auspices de princes animés eux-mêmes d'une piété sincère. Comme le dit fort bien M. Gaston Boissier : « de Cicéron à Marc-Aurèle la société romaine a passé de l'incrédulité à la dévotion » (2). Cependant les écrits de Lucien sont

(1) Voir plus bas le chapitre consacré à l'entourage de Julia Domna.
(2) *La Religion romaine*, I, préf., p. v.

là pour attester que cette affirmation comporte encore des exceptions du temps de Marc-Aurèle. Au IIIe siècle, sous les Sévères, il n'en est plus ainsi. Tout le monde est croyant; tout le monde pratique; les empereurs, les pires comme les meilleurs, sont pénétrés de religiosité; à la cour la religion tient une place importante dans les préoccupations des meilleurs esprits; la foule qui, même aux époques de moindre ferveur, n'a guère été entamée par le scepticisme des lettrés, est plus que jamais adonnée aux rites et aux pratiques des divers cultes. La société cultivée est non seulement revenue à la dévotion, mais encore elle est tourmentée d'aspirations religieuses nouvelles. Les soldats, la terrible soldatesque de Caracalla et de Maximin, laissent dans tous les coins de l'empire les traces de leur attachement à des religions aussi multiples que les nationalités mélangées dans leurs rangs. La littérature est pieuse, et la philosophie s'absorbe dans une vaste synthèse dont le but est la glorification de la religion.

Il y a, dans cette puissante renaissance de la religion ancienne au IIIe siècle, un phénomène éminemment intéressant et de nature à faire réfléchir ceux qui s'imaginent que l'on peut éliminer la religion des sociétés humaines, comme un élément inutile ou comme une vieillerie discréditée. La nature humaine, qui a des besoins religieux comme elle a des besoins intellectuels ou esthétiques, se venge tôt ou tard de la disette religieuse à laquelle elle a été astreinte, et se rejette alors avec la voracité des affamés sur les croyances et sur les pratiques susceptibles de la satisfaire.

Le réveil religieux du IIIe siècle est à tel point évident qu'il a frappé tous les historiens. Naturellement les considérations destinées à l'expliquer n'ont pas manqué. On a fait valoir la décadence de la vie politique, l'absence de grands mobiles dans une société où il n'y a plus ni patriotisme ni besoin d'extension, le déclin de la philosophie indépendante de la religion, l'absence d'une science sérieuse capable d'accaparer les esprits avides de vérité religieuse, l'action de l'esprit oriental porté au mysticisme, l'exemple du christianisme et la nécessité de le combattre en relevant le paganisme déconsidéré, le rassasiement d'une société blasée sur les

grandeurs, les richesses et les séductions de la matière, l'épuisement d'une civilisation qui a donné tous les fruits qu'elle était capable de porter, l'influence du malheur des temps, depuis les catastrophes et la peste pendant les dernières années de Marc-Aurèle et sous Commode jusqu'aux sanglantes guerres civiles de Septime Sévère et aux menaces toujours plus redoutables des barbares. Chacune de ces explications renferme sa part de vérité. Il n'y a pas trop d'elles toutes pour se rendre compte d'une transformation aussi considérable ; car rien ne serait moins conforme à la complexité de la vie réelle, que de vouloir rattacher à une ou deux causes un état d'esprit dont les racines plongent jusque dans les profondeurs de l'âme.

Néanmoins on remarquera aisément que ces explications, avec des points de départ différents, aboutissent toutes plus ou moins à la conclusion suivante : la société romaine, au IIIe siècle, est dégoûtée de ce qui suffisait jusqu'alors à son bonheur ; elle est désabusée, désillusionnée, que ce soit par satiété ou parce que les événements ne lui permettent plus d'éprouver le même contentement. Elle est dégoûtée de la gloire, de la jouissance sensuelle, dégoûtée des philosophies qui l'ont nourrie jusqu'alors. Il lui faut quelque chose de mieux, un nouvel idéal, une nouvelle source d'émotions, un nouveau principe de vie spirituelle : comme la réalité ne lui offre rien de pareil, elle se retourne vers ses dieux ; elle en appelle au sentiment religieux ; elle va chercher dans le monde suprasensible les consolations et les espérances dont elle a besoin. Il y a ainsi une frappante coïncidence entre la renaissance religieuse et la conscience de la fin du monde antique.

Déjà chez Marc-Aurèle nous avons trouvé le sentiment de la vanité absolue des choses humaines ; pour l'auteur des *Pensées* il n'y a d'autre bien ici-bas que de vivre conformément à la nature raisonnable, en communion avec les dieux ; ce qui est tout un, puisque notre raison individuelle fait partie de la raison universelle ou de l'Être suprême. Un sentiment analogue anime la société au IIIe siècle, avec toutes les nuances que comportent les divers degrés de culture intellectuelle et morale dans les diverses catégories de la population. Pour la première fois on voit se répandre l'idée que

l'empire romain pourrait bien périr dans un avenir prochain. Ce ne sont pas seulement les chrétiens qui parlent d'un monde vieilli et destiné à périr dans une catastrophe suprême (1) — la fréquence et l'assurance de leurs prédictions ne laissant probablement pas que de causer une certaine impression sur l'esprit superstitieux de la masse païenne — ; c'est la société romaine elle-même qui est saisie du pressentiment de sa fin prochaine, malgré toutes les glorifications de la Rome éternelle (2). Alors le sentiment de la dépendance des hommes à l'égard d'une puissance supérieure, ce sentiment que l'on retrouve au fond du paganisme gréco-romain comme au fond de toute religion, s'empare d'elle et la pousse vers tous les dieux en qui elle croit reconnaître une manifestation de la puissance souveraine.

Le réveil religieux au IIIe siècle, comme tous les mouvements analogues de l'esprit humain, dépasse le but qu'il vise. En général, les promoteurs de ces restaurations religieuses s'efforcent de ramener leurs contemporains à la pureté et à l'intensité de la foi des temps passés; ils veulent rendre vie à des croyances et à des pratiques négligées ou méconnues, et, pour les faire mieux valoir, ils en dégagent la haute signification incomprise jusqu'alors. Toutefois, le plus souvent, ils y introduisent ainsi des principes nouveaux, ceux de leur temps et de leur milieu, des éléments étrangers à la religion qu'ils veulent rétablir dans son antique splendeur, et ils ne lui donnent une vie nouvelle qu'en lui faisant subir une véritable transformation. Tel fut le cas de la société païenne au IIIe siècle. Elle s'imaginait revenir aux dieux des ancêtres, avec une perception plus claire de leur nature et de leur rôle dans l'univers, tandis qu'en réalité il y a un abîme entre le paganisme éminemment national, local, particulariste, de l'ancienne Rome ou des cités grecques encore croyantes, et le paganisme cosmopolite, universaliste et syncrétiste du IIIe siècle. Chacune

(1) Cyprien, *Ad Demetrianum*, 3; Tertullien, *Apol.*, 32; Justin, *Apol.*, 2. 7; etc.

(2) Dion, 75. 4; Lampride, *Diadumène*, 1; Censorinus, *De die natali*, 17. Le sentiment de la supériorité morale des barbares, déjà exprimé par Tacite, se répand de plus en plus. Cfr. la *Vie d'Apollonius de Tyane*, par Philostrate, 7. 19.

des civilisations, chacune des nations amalgamées dans l'immense empire, a apporté au fonds commun ses dieux propres, ses coutumes religieuses, qui ont survécu, alors que tant d'autres coutumes locales ont disparu, parce qu'elles sont les plus tenaces. Chaque race a fourni quelque variété de sentiment religieux qui lui appartient en propre, chaque école de philosophie a laissé, comme un dépôt dans les âmes, un peu de sa conception de la divinité et de son interprétation particulière des traditions religieuses, aussi bien celle qui s'est moquée des dieux et qui a par conséquent fait ressortir combien les ancêtres en avaient imparfaitement saisi la vraie nature, que celle qui, tout en professant le plus grand respect pour l'antique religion, lui a peu à peu infiltré ses idées panthéistiques. Les barbares eux-mêmes, enfin, se sont mis de la partie; par l'intermédiaire des légions ils ont introduit leurs dieux à moitié sauvages en pleine cité romaine, de même qu'ils ont recouvert leurs idoles, chez eux, d'un vernis de civilisation gréco-romaine en les assimilant à quelqu'un des grands dieux de l'Olympe. Et du milieu de tous ces dieux, de toutes ces pratiques, de toutes ces croyances, se dégage l'idée qu'il n'y a là, en dernière analyse, que diverses manifestations de la même divinité, diverses pratiques d'un même culte, diverses conceptions d'une même piété. Partout on retrouve les dieux de la Grèce et de Rome; on combine les divinités les unes avec les autres, on les assimile, on les fusionne, et tout ce grand mouvement de *syncrétisme* religieux s'opère d'une façon inconsciente dans la masse avant même d'être élevé à la hauteur d'un système par la puissante dialectique de la philosophie, avec des tentatives prématurées de réforme, des synthèses étonnantes de hardiesse, avec d'effroyables excès de superstition accompagnant des aspirations religieuses véritablement nobles et élevées, et surtout avec un vif désir de se mettre enfin dans une communion réelle et vivante avec la divinité.

V

Comment il convient d'étudier le syncrétisme du IIIe *siècle.*

Telle est, esquissée à grands traits, la situation religieuse de la société romaine dans la première moitié du IIIe siècle, sous le gouvernement des empereurs Sévères. Nous nous proposons, dans cet ouvrage, d'en étudier les manifestations principales. Il fallait, avant d'entreprendre un pareil travail, nous faire tout au moins une idée d'ensemble de l'état social auquel cette situation correspond ; car dans les études d'histoire religieuse, plus encore peut-être que dans toute autre étude historique, il importe de bien saisir les rapports de dépendance qui existent entre la religion d'un peuple, d'une part, et d'autre part son degré de civilisation, son développement économique, politique et social. Les croyances, même chez ceux qui les repoussent, constituent presque toujours le fond de l'âme humaine, cet ensemble de notions irraisonnées, de penchants, de tournures d'esprit et de dispositions morales, sur lequel nous vivons, et qui chez la plupart des hommes ne se modifie que bien lentement, sans qu'ils en aient eux-mêmes conscience. Comment comprendre le syncrétisme religieux du IIIe siècle, si l'on ne se rend pas compte de l'épuisement de l'esprit gréco-romain dans la politique, dans la littérature, dans les arts? Comment apprécier le sentiment religieux d'une époque sans tenir compte des événements qui ont agi sur l'esprit des hommes, du régime sous lequel ils ont vécu, des lois dans lesquelles ils ont exprimé leurs notions de morale sociale? Le syncrétisme religieux du IIIe siècle est la religion naturelle de cette société que nous avons dépeinte dans les pages précédentes, société cosmopolite, désintéressée du patriotisme et de la politique sous un despotisme militaire, sans inspiration littéraire ou artistique, sans parti-pris philo-

sophique, mais instruite, raffinée, avide d'un idéal moral supérieur à celui de la tradition.

Par sa nature même, un syncrétisme aussi complexe et aussi confus échappe à toute analyse complète. Ce serait le dénaturer de le présenter sous chacune de ses faces prise à part; car son originalité consiste justement dans la confusion de ses éléments. Nous commencerons, sans doute, par dégager ceux-ci, mais nous ne nous y arrêterons que dans la mesure strictement nécessaire pour les présenter au lecteur, n'insistant que sur ceux avec lesquels, malgré leur importance, la plupart des lecteurs ne sont guère familiarisés. Mais nous chercherons surtout, dans la première partie de notre étude, à donner une idée d'ensemble du syncrétisme religieux à Rome au IIIe siècle et à caractériser le sentiment religieux qui l'inspire. Dans la seconde partie nous étudierons successivement les trois tentatives de réforme religieuse entreprises à la cour des Sévères et que l'on peut considérer, à bon droit, comme les plus éloquentes manifestations des principales tendances religieuses agissant alors au sein du paganisme :

La réforme néopythagoricienne dont Apollonius de Tyane est le héros, et qui a pour organe l'entourage de Julia Domna, femme de Septime Sévère et mère de Caracalla;

La substitution pure et simple d'un culte oriental à l'ancienne religion gréco-romaine absorbée en lui, avec l'empereur Elagabal et sa mère, Julia Soæmias ;

Enfin le véritable syncrétisme, aboutissant à une panthéolâtrie et au culte des saints du paganisme, avec l'empereur Alexandre Sévère et sa mère Julia Mamæa.

Il nous restera alors à signaler, dans de rapides conclusions, quelles ont été les conséquences de cette active fermentation religieuse pour le paganisme et pour le christianisme.

PREMIÈRE PARTIE

LE SYNCRÉTISME PAÏEN A ROME DANS LA PREMIÈRE MOITIÉ DU IIIe SIÈCLE

CHAPITRE PREMIER

LES ÉLÉMENTS D'ORIGINE GRÉCO-ROMAINE

I

Les anciens dieux de la Grèce et de Rome (1)

On connaît le mot de Pétrone : « Notre pays est à tel point encombré de divinités qu'il vous serait plus facile d'y trouver un dieu qu'un homme » (2). Si une pareille assertion pouvait se justifier à l'époque de Pétrone, à combien plus forte raison s'applique-t-elle à la période des Sévères? Le Panthéon romain n'avait cessé de s'enrichir de nouvelles divinités. Il faut se reporter à l'Angleterre moderne, avec ses cent quatre-vingt-six sectes différentes (3), pour trouver une variété de cultes et de pratiques aussi considérable que celle de la Rome impériale au IIIe siècle de notre ère.

(1) C'est dans ce chapitre particulièrement que nous nous bornons à indiquer les éléments du syncrétisme, sans entrer dans aucun développement, parce que nous avons le droit de considérer comme connus les dieux et les institutions religieuses de la Grèce et de Rome.

(2) Pétrone, 17 : *Utique nostra regio tam præsentibus plena est Numinibus ut facilius possis Deum quam hominem invenire.* Cfr. Pline. *Hist. Nat.*, 2. 16 (éd. Janus) : *quamobrem major cœlitum populus etiam quam hominum intellegi potest.*

(3) D'après le recensement officiel de 1882.

L'avènement des nouveaux dieux n'avait pas mis un terme au culte des anciennes divinités. Tout au plus la popularité de quelques-uns parmi les nouveaux venus avait-elle relégué au second ou même au troisième plan de vieux dieux qui avaient connu des temps meilleurs; à peu près comme les saints à la mode du catholicisme moderne, les saint Joseph, les sainte Marie Alacoque et autres, ont éclipsé, sans les faire disparaître, les bons vieux saints d'autrefois, saint Remi, saint Jacques ou saint Denis. Les dieux ont la vie dure. La foule restait fidèle à ses habitudes locales, et, parmi les hommes cultivés, il ne manquait pas de gens du monde pour répéter le raisonnement du païen Cecilius, dans le *Dialogue* de Minucius Felix (1) : « Puisque nous ne pouvons rien connaître du monde supra-sensible, puisque la philosophie en est encore à chercher le secret des choses, ce que nous avons de mieux à faire, c'est de nous en tenir aux dieux des pères. »

Lorsque nous voulons nous faire une idée de la formidable affluence de divinités dans la Rome impériale du IIIe siècle et analyser les éléments dont elle se compose, il nous faut tout d'abord tenir grand compte de la persistance des anciens dieux et des anciens cultes. Ils étaient si intimement mêlés à tous les actes de la vie publique et privée qu'il était presque impossible de les en dégager. Rompre avec eux, c'était rompre avec la société; les chrétiens en firent mainte fois l'expérience. Quel que fût le nombre et l'autorité des divinités d'importation étrangère, les anciens dieux n'en restaient pas moins les protecteurs de l'État, invoqués dans toutes les cérémonies publiques, d'après un rituel déterminé, même par ceux qui ne les adoraient plus pour leur édification personnelle; et dans la vie privée c'étaient encore eux qui présidaient à la célébration de toutes les solennités, selon l'institution des ancêtres (2).

(1) Min. Fel., 5.

(2) Eusèbe nous fournit, à ce sujet, un témoignage d'autant plus curieux qu'il provient d'une époque plus tardive et d'un juge moins favorablement disposé : « Ce que j'admire par-dessus tout, dit-il, c'est que, malgré l'affluence de mille peuples divers obligés d'adorer leurs dieux particuliers selon les coutumes de leurs patries, la cité (de Rome) n'ait jamais cherché à introduire officiellement chez elles les rites étrangers, comme il arrive souvent, mais, au contraire, qu'elle ait conformé à ses propres coutumes les

L'empereur, même lorsqu'il était comme Elagabal grand-prêtre d'une divinité étrangère, restait Pontifex Maximus (1); comme tel il avait pour premier devoir de veiller au maintien de la religion nationale. Les anciens dieux conservaient leur place privilégiée dans la procession qui descendait du Capitole pour l'ouverture des jeux du cirque; ils présidaient ainsi aux plaisirs du peuple, de même qu'à l'occasion des nombreux sacrifices publics ils apparaissaient comme les plus sûrs garants de la puissance romaine. On les retrouvait partout, au théâtre, dans la littérature, dans les œuvres classiques par l'étude desquelles se faisait l'éducation de la jeunesse. Tout au plus constatons-nous par les inscriptions qu'un certain nombre d'entre eux, par exemple Esculape, ont acquis un prestige qu'ils ne possédaient pas auparavant, et que d'autres anciens dieux des temps primitifs, tels que Silvanus, Hercule, les Nymphes ont reconquis une nouvelle popularité.

Les anciennes fêtes religieuses étaient célébrées comme autrefois, l'institution de nombreuses fêtes nouvelles ne leur avait fait aucun tort. Il en résultait uniquement une augmentation considérable de jours fériés; de soixante-six, à la fin de la République, leur nombre s'était élevé à cent-trente-cinq, sous Marc Aurèle (2); et, plus tard, dans l'empire chrétien, il atteignit le respectable chiffre de cent soixante-quinze (3). Les fêtes de Mars et de Vesta, les Lupercales, les Ambarvales et tant d'autres qui remontaient à la plus haute antiquité, subsistaient au IIIe siècle comme elles avaient existé sous la République et la Royauté; bien plus tard elles se célébreront encore, et les principales d'entre elles ne disparaîtront sous leur dénomination païenne que pour renaître avec un nom chré-

cultes qui étaient introduits en vertu de quelque oracle. » (*Praep. ev.*, II. 8. 7.)

(1) Les empereurs chrétiens eux-mêmes conservèrent ce titre jusqu'à Gratien, en 382. Voyez au sujet du pontificat des empereurs : Bouché-Leclercq, *Les Pontifes de l'ancienne Rome*, p. 342-425.

(2) C'est là du moins ce qui semble ressortir de cette phrase de Capitolin (*Marc. Ant.*, 10) : *Fastis dies judiciarios addidit, ita ut ducentos triginta dies annuos rebus agendis litibusque disceptandis constitueret.*

(3) Voir le calendrier de l'an 354 inséré dans le *C. I. L.*, I, 362. Il ne s'agit ici que des fêtes illustrées par des jeux . Cfr. Minucius Félix, *Octav.*, 24. Macrobe (*Sat.*, 1, 16) signale les différentes espèces de fêtes.

tien (1). Les dignités sacerdotales, telles que celles des flamines, étaient maintenues, et même plus recherchées qu'à la fin de la République (2). Les corps constitués de l'ancien culte national existaient intacts, et veillaient à la conservation des cérémonies qui perpétuaient leur raison d'être. Il y avait comme autrefois un collège de *pontifices* et un collège de *XV viri sacris faciundis*, des *VII viri epulones*, des Vestales, des augures, voire même des fétiaux (3). Les Saliens exécutaient encore leurs danses sacrées en répétant des chants tellement vieux qu'ils ne les comprenaient plus eux-mêmes (4), et les Frères Arvales se réunissaient comme par le passé dans leur bois sacré, pour sacrifier aux divinités autochthones avec des rites et des formules dont ils eussent été bien embarrassés d'expliquer la signification précise (5). Enfin, les très nombreuses associations professionnelles ou funéraires, les collèges et sodalices de l'industrie, du commerce, des gens de même quartier ou de même origine, ayant tous un caractère plus ou moins religieux, avaient le plus souvent pour patron quelqu'une des divinités classiques, à laquelle ils ne manquaient pas de rendre hommage dans leurs sacrifices, leurs processions ou leurs repas (6).

D'autre part, l'ancien paganisme gréco-romain régnait encore dans les cérémonies de la vie privée. Le culte du foyer,

(1) Ainsi les Lupercales furent transformées en fête de la Purification de la Vierge par le pape Gélase, en 494.

(2) Les fonctions de *Flamen dialis* restèrent sans titulaire pendant soixante-quinze ans à la fin de la République.

(3) Dion, 71. 33, les mentionne sous Marc-Aurèle, et Ammien Marcelin (XIX, 2. 6, éd. Gardthausen) parle encore de leurs fonctions sous Constance et Julien.

(4) Quintilien, I, 6, 40.

(5) Cfr. *Acta fratrum Arvalium*, *C. I. L.*, VI, p. 459 et suiv., en particulier 569.

(6) Voyez un article de M. G. Boissier dans la *Revue archéologique* (janvier 1872) sur les associations de *cultores* d'une divinité, et les remarquables réflexions émises par le même auteur dans sa *Religion romaine*, II, p. 248 et suiv. M. Boissier, tout en reconnaissant avec M. Mommsen que ces associations ne s'étaient pas formées dans un but religieux, relève néanmoins fort justement le caractère religieux de leurs cérémonies. Cfr. Renan, *Marc-Aurèle*, p. 569 ; le célèbre traité de Mommsen, *De collegiis et sodaliciis Romanorum* (Kiliæ, 1843), et Marquardt, *Rœmische Staatsverwaltung*, III, p. 131 et suiv. (Leipzig, 1878).

des Lares et des Pénates, les rites funéraires hérités des ancêtres, étaient toujours en honneur (1). Les vieilles formules d'invocation étaient conservées. Les sacrifices étaient fréquents (2). On continuait à consulter les oracles et à observer les présages. Au IIIe siècle les anciennes superstitions sont plus vigoureuses que jamais, sans détriment pour celles qui ont une origine plus récente.

Si telle était réellement la situation dans les villes, la persistance de l'ancien paganisme était encore plus complète dans les campagnes. Nul n'est plus conservateur de ses croyances et de ses superstitions que le campagnard. Beaucoup moins exposé que le citadin au contact des étrangers et au frottement des idées, il persévère dans ses habitudes religieuses, soit par attachement à la tradition, soit parce qu'il ne connaît même pas les cultes nouveaux. Les villageois, les *pagani*, furent les derniers à se convertir au christianisme; ils ne suivirent que de loin le courant qui entraînait la société païenne vers les religions étrangères.

Dans l'un de ses plus spirituels Dialogues, Lucien nous montre les dieux, réunis en concile afin de prendre les mesures de légitime défense que l'invasion des nouveaux dieux rend de plus en plus nécessaires. Sur la proposition de Momus, le concile décide de convoquer les comices, de nommer un jury de sept dieux de la vieille roche, trois du temps de Saturne et quatre du temps de Jupiter, et de présenter les résolutions suivantes : l'expulsion de tous les dieux qui ne justifieront pas leur introduction dans l'Olympe; la recommandation à chaque dieu de s'en tenir à ses propres fonctions sans usurper celles des autres; une sommation à l'adresse des philosophes, leur intimant l'ordre de ne plus inventer de nouveaux dieux et de ne plus parler des choses qu'ils ignorent; enfin la confiscation de tous les temples et autels des dieux expulsés au profit des dieux authentiques (3). Le simple coup

(1) Voir Porphyre, *De abst.*, 2, p. 106 (éd. Didot); Lucien, *Charon*, 22; *De luctu*, 9; Tertullien, *De resurr. carnis*, 1; *De test. animæ*, 4.

(2) Tertullien, *Ad nationes*, 1. 10; *Apol.*, 13; 42. Voir à la fin du IVe siècle : Prudence, *Contra Symmachum* (éd. Dressel), 1, v. 215 et suiv.

(3) Lucien, *Deor. conc.*, 14-18.

d'œil que nous avons jeté sur la vie publique et privée des Romains au IIIe siècle, suffit à nous convaincre que les craintes exprimées par les dieux de Lucien étaient pour le moins prématurées. Les anciens dieux occupent encore le centre du Panthéon et constituent l'élément, sinon le plus intéressant, du moins le plus important de la grande confusion des cultes dont la Rome des Sévères nous offre le spectacle (1).

II

Le culte des empereurs.

Un second élément dont nous avons à tenir grand compte dans notre analyse de cette situation religieuse complexe, c'est le culte des empereurs. De tous les cultes professés dans l'empire romain, c'était le seul qui fût universellement pratiqué. Jupiter ou Apollon étaient adorés presque dans toutes les régions du vaste empire; Isis et plus tard Mithra comptèrent partout des fidèles : mais Jupiter était devenu une sorte de nom commun s'appliquant à diverses conceptions de la divinité selon l'épithète qui lui était adjointe; le Jupiter d'Héliopolis ou celui de Doliché n'était pas identique au Jupiter Capitolin ou au Jupiter Pœninus. Isis était tantôt adorée comme déesse maritime, tantôt comme déesse de la fécondité, tantôt comme reine du monde inférieur. L'empereur, auquel tous les peuples réunis sous son sceptre rendaient également hommage, était le même partout. Les rivalités des villes et des provinces s'effaçaient devant la pratique de ce culte relativement nouveau qui, à l'encontre des anciens cultes nationaux, n'appartenait en propre à aucune d'entre elles; ou plutôt comme ces rivalités ne perdaient jamais entièrement leurs droits, dans le

(1) Voir les recueils d'inscriptions. Dans celles du IIIe siècle, les noms des dieux gréco-romains sont ceux que l'on rencontre le plus fréquemment.

monde grec surtout, elles se traduisaient dans l'ardeur avec laquelle villes et provinces s'efforçaient de célébrer plus pompeusement les unes que les autres le culte de ce dieu qui avait, sur tous les autres, l'incontestable supériorité de pouvoir se venger sans retard de ses détracteurs.

Après l'anéantissement des nationalités indépendantes par la conquête romaine, les anciens dieux de chaque pays ou de chaque cité avaient perdu le prestige qu'ils exerçaient autrefois comme protecteurs de l'indépendance nationale. Au-dessus de la puissance locale et des intérêts particuliers de la cité ou de la région dont ils restaient les patrons, s'était élevée la puissance romaine, dont la grandeur et l'éclat avaient impressionné les populations vaincues. Cette puissance qui leur apparaissait avec un caractère quelque peu surnaturel, comme une manifestation spéciale du *numen*, s'était bientôt incarnée pour elles dans la personne de l'empereur. Sans doute le caractère particulier de chaque empereur influait sur le degré de ferveur avec lequel son culte était pratiqué; Auguste et Marc-Aurèle furent adorés plus que d'autres princes (1); mais les pires comme les meilleurs eurent leur part d'adoration. Ceux-là même qui, au lendemain de leur mort, furent voués à toutes les exécrations du public, n'en avaient pas moins, de leur vivant, recueilli les hommages et l'encens des fidèles et passaient immortels au moindre retour de fortune. Car ce qu'on adorait, c'était bien plutôt le représentant de la puissance romaine que le prince considéré en lui-même, en tant qu'individu.

Le culte des empereurs fut, en quelque sorte, la religion officielle de l'empire romain. Rome, en effet, n'avait nulle part substitué ses propres dieux nationaux aux anciennes divinités locales. Elle appliquait le principe essentiellement païen qu'il faut dans chaque pays adorer les dieux particuliers à ce pays (2) : aussi avait-elle laissé la plus entière liberté religieuse aux nations conquises. Elle avait bien plutôt la tendance,

(1) Auguste demeura après sa mort comme la personnification par excellence de l'empire romain. Quant à Marc-Aurèle, sa statue figurait encore au IVe siècle parmi les dieux Pénates de nombreuses maisons. (Capit., *Marc. Ant.*, 18).

(2) Cicéron, *Pro Flacco*, 28 : *Sua cuique civitati religio, Læli, est ; nostra nobis.*

non moins caractéristique du paganisme, à introduire chez elle les dieux des peuples vaincus, spécialement des plus vaillants, afin de s'assurer leurs faveurs. Cependant il fallait un lien religieux entre les diverses populations de l'empire. Malgré les infinies variétés de leurs cultes, elles étaient toutes habituées à solenniser les actes de la vie publique par des cérémonies religieuses. Aux cérémonies des anciens cultes locaux il convenait d'ajouter, de superposer, pour ainsi dire, un culte commun aux habitants de tout l'empire. Or il n'y en avait pas de mieux qualifié pour une pareille destination que celui des empereurs.

En introduisant les *Lares Augusti*, le culte de son Génie, en autorisant la consécration de nouveaux autels à la justice et à la puissance augustes, en permettant aux villes d'Asie de l'adorer en même temps que la déesse Rome (1), en préparant ainsi de son vivant son apothéose après avoir consacré celle de Jules César (2), Auguste obéit à une véritable nécessité politique et manifesta une fois de plus sa haute valeur comme homme d'État. A mesure que la centralisation administrative s'accentue, à mesure que la fusion des vaincus et des vainqueurs devient plus complète, à mesure aussi le culte des empereurs s'établit plus solidement et se généralise davantage. C'est la religion administrative; dans les municipes les magistrats prêtent serment, non pas par les dieux de la localité, ni par les dieux immortels du paganisme classique, mais par Jupiter, par les divins Augustes et par les Pénates (3); les seuls êtres divins qui, en dehors de Jupiter, soient nettement spécifiés dans ce serment, sont les divins Augustes. Le serment par le Génie de l'empereur ou par les Divi est tout particulièrement sacré, à Rome comme en province, dans la vie privée comme dans la vie publique (4). Lorsque Septime

(1) Voir: Suétone, *Octav.*, 52; Dion, 51. 20; Mommsen, *Inscr. Neap.*, 2231; Orelli, 642, 3874; *C. I. G.*, 2696, 2943, 3524, 3569. Cfr. G. Boissier, *Ouvr. cité*, I, p. 130 et suiv.

(2) Suétone, *Cæsar*, 88; Dion, 45. 7; Pline, *Hist. Nat.*, 2. 93-94; Tacite, *Ann.*, 1. 10.

(3) *Lex munic. Malacit.*, 59.

(4) Tacite, *Ann.*, 1. 73; *Dig.*, fr. Ulpien, 13, § 6, l. XII, t. II, *de Jurejur. sive volunt*; Min. Fel., *Octav.*, 29.

Sévère procède à l'apothéose de Pertinax, il ordonne que le nom de ce prince soit désormais intercalé dans toutes les formules de prière et dans tous les serments (1). Suivant l'expression énergique de Tertullien, les païens se parjuraient plus volontiers par tous les dieux que par un seul Génie d'empereur (2). Toutes les autres religions jouissent de la plus large tolérance, à la seule condition que leurs adeptes apportent aux empereurs des tributs d'hommages. Si les juifs et les chrétiens sont trop souvent exclus de cette tolérance, c'est, dans la plupart des cas, parce qu'ils se refusent obstinément à rendre un culte au Génie de l'empereur vivant et aux divins Augustes ; ils se posent ainsi catégoriquement en ennemis de l'État. Ils ont beau rappeler qu'ils prient pour le salut de l'empereur, qu'ils le respectent profondément, qu'ils n'ont d'ailleurs jamais pris part aux révoltes et aux guerres civiles d'un Cassius, d'un Niger ou d'un Albinus (3); le seul refus de sacrifier à l'empereur suffit à les faire condamner.

Au IIIe siècle le culte des empereurs est en pleine vigueur et jouit d'une grande popularité (4). Les bienfaits inappréciables de l'administration impériale pendant le IIe siècle dans les provinces qui n'avaient jamais été aussi bien gouvernées, avaient développé un profond attachement aux institutions impériales. Ni la mauvaise gestion de Commode, ni les horreurs des guerres civiles qui précédent le triomphe définitif de Septime Sévère n'avaient pu l'ébranler. Sévère lui-même rétablit l'ordre et la sécurité dans l'empire; son biographe nous assure qu'après sa mort il fut regretté (5), et nous n'avons pas de peine à le croire. Sous le règne de ses successeurs, les folies, les dissipations et l'incurie des princes furent largement compensées par l'excellence des législateurs auxquels ils abandonnèrent le pouvoir, et le vertueux Alexandre Sévère

(1) Dion, 74. 4.

(2) Tertullien, *Apol.*, 28 : *Citius denique apud vos per omnes deos quam per unum genium Cæsaris pejeratur.*

(3) *Ad Scap.*, 2.

(4) M. G. Boissier a consacré une centaine de pages à l'étude très détaillée de ce culte jusqu'à la fin des Antonins, dans sa *Rel. rom.*, I, p. 169 à 186.

(5) Spartien, *Sev.*, 19.

est certainement un de ceux qui méritèrent le plus d'être adorés.

D'autre part, l'avènement des princes orientaux, l'influence croissante des Orientaux à Rome même, l'invasion des idées et des croyances orientales favorisèrent puissamment l'extension du culte des empereurs. L'Orient était, de longue date, habitué à considérer ses rois comme des représentants de la divinité ; il était porté par tempérament, à la fois par servilisme et par exaltation, à l'apothéose des grands hommes et des grandes puissances. L'apothéose d'êtres humains ne répugnait pas davantage aux Grecs (1). Même avant la conquête romaine certaines villes grecques avaient prévenu leurs futurs maîtres en instituant des autels à la déesse Rome (2).

Pendant la première moitié du IIIe siècle tous les princes indistinctement, à l'exception d'Elagabal, sont promus après leur mort à la dignité divine. Caracalla, après avoir assassiné son frère Géta, lui fait accorder les honneurs divins : qu'il soit dieu tant qu'on voudra, pensait-il, pourvu qu'il ne soit pas vivant (3). Lui-même ne semble pas avoir beaucoup tenu à passer pour dieu de son vivant; mais la foule est portée à l'adorer, puisqu'il est obligé de défendre qu'on lui donne des noms de divinités : après sa mort il n'en va pas moins prendre sa place parmi les Divi; il a son temple ; il est honoré par les Saliens; il a son association sacerdotale (4). Commode est appelé par le sénat, de son vivant, Hercule et Dieu, et on lui sacrifie comme à un dieu (5). Septime Sévère prend régulièrement le titre de *Dominus noster* impliquant une autorité sacrée, divine (6) ; ses sujets lui décernent le titre de *très divin* (7).

(1) M. L. Friedlænder, dans le IIIe vol. de la *Sitteng. Roms*, p. 513, cite une série de personnages historiques auxquels les Grecs rendaient un culte.

(2) P. ex. Smyrne qui se vantait d'avoir, la première, élevé un autel à la Dea Roma, dès l'an 195. Tacite, *Ann.*, 4. 56 ; Tite-Live, 43. 6.

(3) On lui prête ce mot : *Sit divus dum non sit vivus*. (Spartien, *Geta*, 2.)

(4) Spartien, *Carac.*, 5 ; 11.

(5) Lampride, *Comm.*, 8 et 9.

(6) Tertullien, *Apol.*, 34. Cependant Caligula et Domitien avaient déjà toléré cette appellation.

(7) *C. I. G.*, 2154, 3178. Cfr. de Ceuleneer, *Ouvr. cité*, p. 303.

Les qualifications de *sanctus* et *sanctissimus* sont devenues monnaie courante à l'adresse des empereurs. Les impératrices elles-mêmes veulent avoir leur part des honneurs divins. Il ne suffit pas à Julia Domna d'être Auguste, mère de la patrie et des camps ; il fallut que son culte fût associé à celui de la « Mère des dieux (1). » Elle est élevée au rang de déesse (2), de même que plus tard sa sœur, Julia Mœsa (3), et sa nièce, Julia Mamæa. Elle est adorée de son vivant comme une nouvelle Demeter et comme une nouvelle Junon en Grèce (4). A Rome même, où l'on s'accorde le plaisir de médire beaucoup des empereurs décédés après les avoir encensés de leur vivant, les cérémonies de l'apothéose sont plus brillantes que jamais, à en juger par la description que nous a donnée Dion Cassius des funérailles de Pertinax, où l'on retrouve des réminiscences de la glorification d'Hercule, ou bien par le récit de l'apothéose de Sévère que nous trouvons dans Hérodien (5). A la fin du siècle l'anthropolâtrie atteindra son couronnement ; la notion orientale de la monarchie divine, absolue, l'emporte définitivement ; Dioclétien exige qu'on se prosterne devant lui comme devant un dieu (6).

De nombreuses associations religieuses s'étaient consacrées au culte des empereurs ; elles apportent un élément important à la vie religieuse du m^e^ siècle. Non seulement les anciens collèges sacerdotaux, par exemple les aristocratiques corporations des Saliens et des Frères Arvales, le célébraient avec autant d'ardeur que leur culte traditionnel (7), mais encore chacune des principales maisons impériales avait son collège, sa sodalité particulière : les Augustales pour la gens Julia, les

(1) Mommsen, *Inscr. Neap.*, 1090.

(2) Cohen, *Monnaies de l'emp. rom.*, t. III, p. 333 (n° 6), 334, (n°s 10 et 11), 337 (n° 43 et suiv), 339 (p. 63 à 73). Cfr. Millin, *Galerie mythologique*, pl. CLXXIX, n° 683.

(3) Eckhel, *Doctr. Numm.*, VIII, p. 463.

(4) Mommsen, *Inscr. Neap.*, 1091. *C. I. G.*, 2815, 3642, 3956. Voyez ses médailles dans Cohen. t. III, p. 332 et suiv.

(5) Dion, 74, 4 et 5 ; Hérodien, 4, 2.

(6) Aur. Victor, *Cæs*, 39, 4.

(7) Voir Marquardt, *Röm. Staatsv.*, III, p. 420, p. 442. Henzen, *Acta Arval.*, *C. I. L.*, 6, p. 575, où nous apprenons qu'à l'époque d'Alexandre Sévère les Arvales rendaient un culte à vingt Divi.

Flaviales (combinés avec les Titiales) pour les empereurs de la famille Flavienne, les Antoniniani qui furent affectés aux pseudo-Antonins du IIIe comme aux véritables Antonins du IIe siècle (1); chaque empereur déifié avait son flamen ou prêtre particulier; les impératrices avaient leur flaminica. A côté des sodalités officielles, instituées par décret du Sénat et recrutées parmi l'élite de la société romaine, il y avait à Rome de nombreuses associations privées qui s'étaient constituées pour rendre un culte aux empereurs divinisés ou à tel *divus* particulier (2), et en dehors de Rome des flamines municipaux (3), des flamines provinciaux officiant dans les réunions provinciales (4), et surtout d'innombrables collèges d'*Augustales* ou de *Seviri augustales* (5).

L'importance sociale de toutes ces associations était considérable. Accessibles aux plébéiens et aux affranchis, elles offraient aux gens de moindre condition qui ne pouvaient parvenir aux honneurs civils, l'occasion tant désirée de revêtir des charges honorifiques et de porter des insignes. Au IIIe siècle, à l'époque où le décurionat tend à devenir héréditaire dans les municipes, les Augustaux formaient véritablement une classe de la société venant immédiatement au-dessous des décurions.

On comprend aisément à quel point toutes ces associations contribuaient à la popularité du culte des empereurs. Elles y intéressaient la bourgeoisie, la partie la plus intelligente, la plus riche et la plus active de la société romaine, tout ce monde d'affranchis qui avaient bien quelque raison de rendre hommage aux représentants d'un régime dont ils avaient tant profité.

(1) Marquardt, *Ouvr. cité*, p. 451 et suiv.

(2) Tacite, *Ann.*, 1. 73.

(3) Ils sont mentionnés dans de nombreuses inscriptions sur toute l'étendue de l'ancien empire.

(4) Cfr. *C. I. L.*, 2. 42, 47; Preller (Jordan), *Röm. Myth.* (3e, éd.), à propos des κοινά d'Asie, II, p. 453. Voir aussi Gaston Boissier, *La Rel. rom.*, I, p. 150 à 154.

(5) La distinction entre les *Augustales* et les *Seviri Augustales* n'est pas encore complètement élucidée. Voir à ce sujet V. Duruy, *Hist. des Rom.*, V, p. 133, note 1. Preller (Jordan), *Röm. Myth.*, II, p. 446, note 2; Marquardt, *Röm. Staatsv*, I, p. 512; III, p. 450; H. Dessau, *de Sodalibus et flaminibus Augustalibus* (Berolini, 1877).

Les empereurs divinisés avaient leurs temples, leurs statues et leurs fêtes au même titre que les dieux proprement dits, et le Génie de l'empereur vivant était honoré religieusement à toute occasion. Les uns, comme Auguste ou Faustine, avaient leur temple particulier; les autres avaient des temples de famille; enfin, il devait y avoir de nombreux autels consacrés à tous les Divi en général pour l'usage des associations augustales (1). Les fêtes étaient régulières ou extraordinaires; on commémorait la consécration de chaque empereur divinisé, la dédicace du temple qui lui avait été élevé, à lui en particulier ou à sa maison; le 3 janvier on exprimait solennellement des vœux pour le prince et pour les siens, afin que l'année nouvelle lui fût favorable; à ces vœux annuels s'ajoutaient chaque cinq, dix ou quinze ans les *vota quinquennalia, decennalia, quindecennalia*, etc., en imitation de ce qui s'était fait sous le règne d'Auguste; on fêtait l'anniversaire du prince régnant, la date de son avènement au trône; on commémorait les dates de naissance des Divi. Pour les plus illustres ces fêtes étaient accompagnées de jeux; ainsi, pour Auguste on célébra pendant toute la durée de l'empire les *ludi circenses*, les *Augustalia* et les *ludi palatini* (2). Mais ces fêtes régulières ne suffisaient pas. Il y en avait encore d'extraordinaires en faveur de la santé du prince, à l'occasion de son retour, en l'honneur de l'heureuse délivrance de l'impératrice (3). Des jeux furent organisés à l'occasion du mariage de Septime Sévère, en l'honneur de sa femme Julia Domna comme pour d'autres impératrices, en l'honneur de Caracalla et de Géta, en l'honneur d'Alexandre Sévère (4).

Le peuple s'en donnait à cœur joie dans ces fêtes. Il n'y

(1) Nous connaissons, p. ex., le *Cæsareum* des Arvales (Henzen, *Acta fr. Arval.*, Berlin, 1874, p. 148. *C. I. L.*, VI, p. 561); le *templum divorum* fondé par l'empereur Tacite, *in quo essent statuæ principum bonorum*. (Flavius Vopiscus, *Tac.*, 9.)

(2) Voyez les détails et leur justification dans Marquardt, *Röm. Staatsv.*, III, p. 256 et suiv., p. 448 et suiv. Preller (Jordan), *Röm. Myth.*, 2, p. 438 et suiv.

(3) Voyez les *Acta fratrum Arvalium*, de Henzen, où toutes les fêtes célébrées par les Arv. en l'honneur des empereurs sont classées, p. 49 et suiv.

(4) Cfr. Preller (Jordan), *Ouvr. cité*, 2, p. 451, note 2.

avait pas de culte plus joyeux. Les portes des maisons étaient garnies de feuillage; des lampes brûlaient à l'entrée. Les autels fumaient; les habitants d'un même quartier se réunissaient dans des banquets fraternels où les convives, échauffés par le vin, s'abandonnaient à toute sorte d'excès, et la piété populaire dégénérait souvent en licence (1).

Les fêtes du paganisme ne s'étaient jamais distinguées par leur caractère moral; il n'est pas étonnant que le culte des empereurs n'ait pas apporté au paganisme le levain de vie morale qui lui manquait. Au contraire l'apothéose de personnages méprisables, les déifications de fous ne pouvaient qu'exercer une influence dégradante sur ceux qui étaient à même de juger le contraste entre l'homme et le dieu. Les perpétuelles promotions de princes à la dignité divine devaient contribuer à la dissolution et au discrédit du paganisme. Aussi a-t-on souvent, et à fort juste titre, déclamé contre l'influence démoralisante du culte des empereurs (2). Cependant nous ne devons pas juger ces débordements du paganisme, uniquement à notre point de vue monothéiste et chrétien, sans tenir compte des antécédents, et surtout sans observer que les hommages des populations s'adressaient moins au prince en lui-même qu'au représentant de la puissance impériale. Autres temps, autres mœurs. Combien de moralistes se sont indignés contre le culte scandaleux des empereurs, qui s'inclinaient respectueusement devant un roi de droit divin, véritable délégué de Dieu sur la terre, ou qui se soumettaient religieusement aux évêques de Rome, vicaires de la seconde personne de la Trinité, quels que fussent d'ailleurs le mérite ou l'indignité du roi ou du pape.

Nous aurions tort de croire que le culte des empereurs fût uniquement la glorification de la force et que sa popularité tînt exclusivement aux plaisirs ou aux avantages sociaux qu'il procurait à ses adeptes. Les nombreuses inscriptions à la Providence, à la Justice, à la Clémence des princes, le droit d'asile accordé aux temples et aux statues des empereurs,

(1) Tertullien, *Apol.*, 35.

(2) Voyez, par exemple, la violente sortie de M. Th. Keim dans son excellent ouvrage posthume : *Rom und das Christenthum*, publié par H. Ziegler. (Berlin, 1881), p. 73-81.

témoignent du respect et de la reconnaissance qu'inspirait au peuple ce gouvernement impérial distribuant, comme une seconde providence (1), terrestre, positive et tangible, les bienfaits d'une administration régulière, d'une prospérité considérable et d'une civilisation très développée. Le culte domestique rendu, même après leur mort, aux meilleurs et aux plus illustres des divins Augustes, par exemple au fondateur de la puissance impériale et au sage qui l'a sanctifiée, à Auguste et à Marc-Aurèle (2), témoigne d'une sincère piété, constante et désintéressée, chez de nombreux païens. Au IIIe siècle en particulier le côté moral et vraiment religieux de ce culte se développe d'une façon remarquable. Ce n'est pas là une des moindres curiosités de cette époque si riche en phénomènes religieux.

III

Le culte des Génies et des Démons.

Le culte des empereurs nous amène à dégager un troisième élément dans la confusion religieuse du IIIe siècle : le culte des Génies et des Démons. A Rome même, en effet, l'adoration de l'empereur vivant s'adressa toujours de préférence à son *Genius*, à son *Numen*, plutôt qu'à sa personne. Quelques princes, tels que Caligula ou Commode, se firent, il est vrai, passer pour de véritables dieux de l'Olympe ; c'étaient les fous. Les autres, même ceux qui tinrent fermement au maintien de leur caractère sacré, se contentèrent des hommages décernés à leur Génie. Que l'on adorât le Génie de l'empereur

(1) Voyez Pline le Jeune, *Panég.*, 80.
(2) Capitolin, *Marc. Ant. Phil.*, 7. Voir le chapitre consacré plus bas à la réforme du paganisme par Alexandre Sévère.

ou l'empereur en personne, c'était tout un pour le prince, puisque son Génie ne pouvait pas être séparé de sa personne. Mais cette forme de dévotion à leur égard avait le grand avantage de s'accorder avec la vieille croyance italiote aux Génies, l'une des plus originales et des plus persistantes du polythéisme romain; elle répondait mieux aux instincts de la foule que l'adoration pure et simple d'un homme en chair et en os. Sa popularité nous est attestée par les très nombreuses inscriptions au Génie du prince et par les fréquents témoignages de dévouement au Numen et à la Majesté de l'empereur.

Le prince n'était pas seul à avoir un *Génie*. Chaque homme avait le sien, chaque famille, chaque maison, chaque ville, chaque peuple, de même. Les dieux aussi ont leurs Génies. Nous retrouvons dans cette multiplication à l'infini une manifestation de la tendance innée qui portait les anciens Romains à imaginer, derrière chaque phénomène et sous chaque genre d'activité particulière, un esprit, une personnification de la force qui agit dans le phénomène ou qui se révèle par cette activité, un Génie de la chose ou de l'être qui les frappe (1).

Nous laissons complètement de côté la question très intéressante, mais terriblement obscure, des rapports entre les Génies, les Lares, les Pénates, les Mânes, et par conséquent la détermination du sens précis des Génies dans l'ancienne religion romaine (2). Nous nous bornons à constater que la conception primitive des Romains fut fortement influencée par les croyances des Grecs relatives aux Démons et par les spéculations de la philosophie soit stoïcienne, soit platonicienne éclectique. Ainsi à l'époque dont nous nous occupons, au IIIe siècle, nous n'avons plus affaire à une conception d'origine purement romaine.

A aucune époque peut-être la croyance aux Génies et le culte congénère des Démons n'ont été aussi répandus. Si nous combinons les idées d'un Varron et celles d'un Plutarque, les

(1) Tels sont les dieux des *Indigitamenta*.

(2) Ammien Marcelin, *Rer. gest.*, 21. 14, donne un bon aperçu de la doctrine des Génies.

deux témoins les plus autorisés de la religion romaine et de la foi grecque renaissante, nous retrouvons dans cette combinaison l'essence des idées concernant les Génies et les Démons au sein de la société romaine à l'époque des Sévères. Pour Varron les Génies sont les puissances préposées à la création des choses. La raison de chaque être est son Génie ; le monde lui-même a un Génie, puisqu'il a une âme (1). Varron, en effet, semble avoir assimilé plus ou moins rigoureusement le Génie d'un être ou d'une chose à l'âme qui les anime. On comprend aisément comment il était possible de rattacher à cette conception philosophique la croyance romaine aux Génies qui président à chaque genre d'activité ; ils devenaient les puissances créatrices préposées à l'accomplissement de cette activité.

Pour Plutarque les Démons sont les intermédiaires entre les dieux et les hommes, des êtres participant à la fois de la nature matérielle et de la nature spirituelle, ne possédant pas une divinité sans mélange, passibles de jouissance, de peine, voire même de déchéance morale, et distribués de par le monde comme gardiens et surveillants des choses humaines : ce sont de véritables fonctionnaires de la providence générale (2). Mais en même temps Plutarque manifeste déjà une tendance très marquée à identifier la raison humaine avec un Démon (3) ; le point d'attache pour relier au Démon de Plutarque le Genius de Varron est ainsi tout indiqué.

En vertu même de ses origines multiples, la notion des Génies et des Démons demeure confuse dans l'esprit de la société romaine du IIIe siècle. Tantôt ils sont extérieurs aux êtres réels auxquels ils se rapportent, tantôt, au contraire, ils leur sont immanents ; tantôt ils sont presque complètement assimilés à des dieux, tantôt ils sont à peu près réduits à la condition d'êtres inférieurs. Cette indétermination n'était pas pour déplaire aux hommes religieux de l'époque. Le fait est qu'elle ne les empêchait pas de se sentir entourés d'une légion

(1) Augustin, *De Civ. Dei*, 7. 13.
(2) Plutarque (éd. Dübner), *De Is. et Os.*, 25 ; *De Fato*, 9 ; *De Def. orac.*, 9 ; 10 et 13.
(3) *De Gen. Socr.*, 22.

de Génies et de Démons, et d'entretenir avec eux des rapports suivis.

En premier lieu chacun avait son Génie individuel auquel il offrait, le jour de son anniversaire, un sacrifice de vin pur, sans immoler de victime, afin de garder les mains nettes de sang (1), et auquel ses familiers ou ses affranchis pouvaient offrir un culte domestique (2). Censorinus, grammairien et philosophe du temps d'Alexandre Sévère, appelle ce Génie un dieu sous la tutelle duquel chacun vit depuis sa naissance; il le représente comme un gardien vigilant qui ne s'éloigne pas un seul instant de nous jusqu'à l'heure de notre mort (3). Apulée, à la fin du IIe siècle, le qualifie de témoin et gardien de la vie, invisible à tous, toujours présent, instruit non seulement des actions, mais encore des pensées. En provoquant des songes ou des présages, peut-être même par des apparitions positives, lorsque la nécessité l'exige, il peut prévenir des malheurs ou préparer des succès. Et l'auteur ajoute qu'au terme de la vie ce même Génie, qui fut constitué à la garde de l'homme, l'enlève aussitôt et traîne devant le juge celui qui fut en quelque sorte son prisonnier. Là, il assiste à la défense ; si le prévenu dit un mensonge, il le redresse; s'il dit vrai, il le confirme. Bref la sentence d'un chacun est prononcée d'après le témoignage de son Génie (4). Ailleurs, dans le même ouvrage, Apulée semble au contraire assimiler l'âme elle-même au Genius ou à un Démon (5). Et il est bon de consulter cet auteur ; car autant il manque de profondeur philosophique, autant il se recommande à notre attention comme témoin des croyances généralement répandues de son temps. Il était fier de ses connaissances religieuses ; à mainte reprise, dans son *Apologie*, il fait ressortir sa fervente piété, et la grande popularité dont il a joui nous garantit que ses idées religieuses devaient s'accorder avec celles de la foule. Chez des hommes à tendances mystiques, convaincus que le monde est peuplé d'esprits divins avec lesquels ils se sentent

(1) Censorinus, *De Die nat.*, 2.
(2) *C. I. L.*, 5, 1868 ; 6, 257-259.
(3) Censorinus, *Ibid.*, 3.
(4) Apulée, *De deo Socr.*, p. 156 et suiv. (éd. Panckoucke : *Bibl. lat. franç.*
(5) *Ibid.*, p. 154.

en relation continuelle, la croyance à un Génie protecteur devait être un précieux élément de vie religieuse ; c'était un ami de nature supérieure, sur la fidélité duquel ils pouvaient compter, un conseiller et un consolateur d'autant plus cher qu'il leur tenait de plus près. Les catholiques pieux ont puisé des satisfactions analogues dans la croyance aux anges gardiens et, de nos jours encore, les dévots rendent un culte à leurs saints patrons qui remplissent auprès d'eux des fonctions semblables à celles des Génies chez les païens.

Outre le Génie individuel, les païens du IIIe siècle connaissaient encore une foule d'autres génies, celui de leur famille, celui de leur cité (1), le Génie de l'empereur dont nous avons déjà parlé, le Génie du peuple romain (2). Il n'y avait pas de lieu de quelque importance, pas d'association, pas de profession, pas de fonction qui n'eût son Génie ; les inscriptions en font foi. C'est ainsi que nous trouvons les Génies des centuries, des cohortes, des légions, des camps, des quartiers, des marchés, des établissements de bain, etc.

Nous pouvons faire rentrer également dans cette catégorie des Génies toutes les personnifications de vertus et de fonctions abstraites qui pullulent au IIIe siècle, telles que Honos, Virtus, Libertas, Spes, Pietas, Pudicitia, Mens, Clementia, et tant d'autres (3), qui ne sont en réalité que la puissance inspiratrice ou créatrice d'une qualité morale, c'est-à-dire le Génie de cette qualité. Dans ce domaine des personnifications abstraites il n'y a pas de raison pour que l'imagination s'arrête ; le premier venu peut se créer un dieu nouveau ; il ne lui en coûte que la dédicace d'une inscription. Nulle part l'indétermination de la conception des Génies ne se manifeste aussi complètement que dans la représentation de ces abstractions divinisées. Sont-ce des dieux ? Sont-ce des idées abstraites ? En vérité on ne sait comment résoudre la question (4). La plupart des païens ne se la posaient même pas.

(1) Tels sont les dieux locaux cités par Tertullien, *Apol.*, 24 ; les *dei decuriones*, *Ad. nat.*, 2, 8. Cfr. les Index du *C. I. L.*

(2) *C. I. L.*, III, 1351, 3650 ; VI, 248.

(3) Voyez, p. ex., Lactance, *Inst. div.*., 1, 20.

(4) Cette indétermination se manifeste surtout dans les inscriptions dédiées à une qualité d'une personne spéciale, p. ex. à la *Sapientia* ou à

La croyance aux Démons et le culte des Génies n'étaient cependant pas l'apanage exclusif de la foule superstitieuse. Jamais la philosophie ne s'en était autant préoccupée. Elle aussi affirmait l'existence d'un monde d'esprits intermédiaires entre la divinité suprême et les hommes. La théorie des Démons est le centre de toute sa théologie, et les philosophes ne sont pas les derniers à prêcher le culte de ces dieux entre ciel et terre. Maxime de Tyr, l'un des continuateurs de Plutarque, esprit profondément religieux et bien qualifié pour témoigner des tendances qui prévalent parmi les hommes cultivés, les considère comme des dieux secondaires, serviteurs des dieux supérieurs et surveillants des hommes, semblables aux interprètes qui servent de truchement entre les Grecs et les barbares. Ils apparaissent aux hommes et leur procurent ce que ceux-ci demandent aux dieux. Les uns sont médecins, les autres conseillers dans les circonstances embarrassantes; les uns sont les messagers des choses cachées, d'autres collaborateurs de notre travail ou compagnons de route. Il y en a qui sont préposés aux cités ou aux champs; il y en a pour les mers et pour la terre ferme. Souvent des corps humains leur sont assignés comme résidence, par exemple, les corps de Socrate, Platon ou Pythagore. Certains Démons sont terribles, d'autres bienfaisants; les uns sont civils, les autres militaires. Bref, autant il y a de natures d'hommes, autant il y a de Démons (1). Ailleurs le même auteur déclare positivement que les âmes, après s'être détachées du corps au moment de la mort, deviennent des Démons (2).

A la même époque à peu près, le philosophe platonicien Celse compare les Démons aux satrapes des Perses ou aux proconsuls des Romains (3), et reproche aux chrétiens de ne pas consentir à les adorer. N'est-ce pas honorer Dieu lui-même que de rendre un culte à ses agents (4)? De même Tertullien

la *Providentia Principis*. Il ne s'agit pas du Génie du prince, ni du Génie de la qualité abstraite, mais d'une manifestation particulière de cette qualité rattachée à la personne du prince et considérée comme un génie particulier.

(1) Maxime de Tyr (éd. Didot), *Dissert.*, 14 (le démon de Socrate), § 8.

(2) *Ibid.*, 15, 6.

(3) Origène (Ed. Lommatzsch), *Contra Celsum*, 8, 35.

(4) *Ibid.*, 7, 68.

affirme que pour les philosophes les Démons sont des dieux de second ordre (1). Apulée, dont nous avons déjà reproduit la doctrine touchant les Démons ou Génies propres à chaque individu, professe des idées analogues à celles de Maxime de Tyr et de Celse sur les fonctions des Démons comme intermédiaires entre les dieux et les hommes. Mais il nous apprend en outre qu'ils réclament des formes diverses de culte suivant leurs goûts particuliers. Les uns veulent être adorés de nuit, les autres de jour; tantôt ils exigent des hommages publics, tantôt une dévotion secrète. Tous les détails de ces cultes sont réglés d'après les usages de chaque localité; lorsqu'on les néglige, les dieux expriment leur mécontentement par des songes ou des oracles (2).

Il y a plus. Ce ne sont pas seulement des philosophes de second ordre, comme Celse ou Maxime de Tyr, ou des rhéteurs, comme Apulée, qui accordent aux Démons une place importante dans leurs spéculations théologiques. A Rome même, vers le milieu du IIIe siècle, en présence d'un auditoire d'élite, l'un des plus vigoureux penseurs que l'humanité ait produits, le véritable fondateur de la grande école néoplatonicienne, Plotin, peuple les sphères intermédiaires entre ciel et terre d'une légion de Démons, éternels comme les dieux, participant à la matière comme les hommes, entretenant des relations directes avec les âmes des hommes après leur mort, capables d'entendre et d'exaucer les invocations qui leur sont adressées (3). On sait quels prodigieux développements la doctrine des Démons a pris chez les disciples de Plotin, à commencer par Porphyre et Jamblique. Dans l'histoire de Plotin, par Porphyre, nous lisons que les amis familiers de l'illustre penseur ne doutaient point que son Démon individuel ne fût de nature supérieure. Porphyre raconte gravement qu'un prêtre égyptien, ayant évoqué le Démon de Plotin, vit apparaître, non pas un Démon ordinaire, mais un dieu supérieur (4). Il

(1) *Apol.*, 46.
(2) Apulée, *De Deo Socr.*, p. 152.
(3) *Ennéades*, III, 5, 6, éd. Didot, Paris, 1855 (ou p. 296 de l'éd. de Bâle, 1580); VI, 7, 6 (ou p. 699 B); IV, 4, 43 (ou p. 437-438) et 3, 18, *in fine*.
(4) Porphyre, *De Vita Plot.* (éd. Westermann, Didot), p. 108.

oublie malheureusement de nous dire à quoi le thaumaturge reconnut qu'il avait devant lui plus qu'un Démon vulgaire.

Du haut en bas de la société romaine du IIIe siècle, chez les penseurs les plus éminents comme chez les ignorants les plus superstitieux, la croyance aux Génies et aux Démons règne d'une façon absolue. On leur rend un culte, on les invoque, on les consulte, on les conjure, on leur attribue des oracles, on leur prête toute espèce d'actions mystérieuses, on justifie par leur intervention les superstitions les plus invraisemblables, on les voit en songe; bref, on vit en perpétuelles relations avec eux. Les chrétiens eux-mêmes reconnaissent la réalité de leur existence et de leur action; mais à leurs yeux ce sont de mauvais Génies, des acolytes de Satan; c'est l'armée du mal qui combat la lumière du christianisme, s'efforce de retarder le triomphe définitif du Christ, et qui mène l'humanité à sa perte (1). Un tableau de la religion romaine au IIIe siècle où l'on ne tiendrait pas le plus grand compte de cette croyance universelle aux démons, aurait à peu près la même valeur qu'une description du christianisme au moyen âge, dans laquelle il ne serait pas fait mention des anges, du diable, des démons et des saints.

(1) Tertullien, *Apol.*, 22, 23, 27, 37; *ad Scap.*, 2; *De præscr. hær.*, 40; Lactance, *Div. Inst.*, 2, 14; Eusèbe, *Præp. ev.*, IV, 17, 5 et 6; V, 4, 1.

CHAPITRE II

LES ÉLÉMENTS D'ORIGINE ORIENTALE DANS LE SYNCRÉTISME DU IIIe SIÈCLE

I

Attrait exercé par les religions orientales. Causes de leur succès.

Les anciens dieux de la Grèce et de Rome, le culte des divins Augustes, la foule des Génies, des Démons et des abstractions divinisées ne suffisaient pas à la satisfaction des besoins religieux multiples qui agitaient la société romaine du IIIe siècle. Après avoir épuisé toute la sève de ses propres principes philosophiques et religieux, après avoir donné à sa propre tradition religieuse tous les développements dont elle était susceptible, cette société, avide d'émotions et de croyances, se livrait avec passion à la pratique des nombreux cultes orientaux qui s'étaient successivement implantés dans la capitale.

Leur introduction à Rome ne datait pas de la veille. Depuis longtemps déjà la population mélangée qui de bonne heure afflua vers Rome, et les Romains authentiques eux-mêmes, éprouvaient un faible pour les cultes de la Phrygie, de l'Égypte et des autres pays orientaux, tandis que de zélés propagandistes s'efforçaient de prendre pied dans la grande ville. La légende d'Énée à laquelle les Romains rattachaient les origines de leur patrie, attira peut-être leur attention vers le mont Ida et vers les cultes phrygiens (1). Dès l'an 205, en

(1) Voyez au sujet de cette curieuse légende l'ouvrage de M. J.-A. Hild : *La Légende d'Énée*, Paris, 1883.

effet, avant la fin de la seconde guerre punique, une députation officielle avait été envoyée au roi Attale de Pergame, pour qu'il autorisât les Romains à transporter chez eux la pierre sacrée de la Grande Mère Idéenne (1). Alors commence la période des grandes conquêtes en Afrique, en Macédoine et en Asie; les rapports avec l'Orient deviennent plus fréquents; les hommes et les dieux subissent l'attraction irrésistible de la cité victorieuse. L'un après l'autre les dieux de l'Égypte, de la Phrygie, de Carthage, de la Syrie s'établissent dans les faubourgs et s'efforcent de pénétrer jusque dans l'enceinte sacrée de la ville. L'autorité les chasse et les proscrit; ils reviennent à la charge avec une infatigable constance. Ceux-là même qui sont chargés de les tenir à l'écart, leur font des concessions, tantôt par raison politique, tantôt par sympathie ou par superstition. Depuis la mort de Tibère les mesures de proscription languissent; les dieux étrangers affluent en nombre toujours plus grand et acquièrent une autorité toujours plus considérable. Au IIIe siècle ils sont à Rome comme chez eux; la Rome païenne est déjà la capitale religieuse du monde (2).

Comment aurait-il pu en être autrement dans une société cosmopolite où les Orientaux dominent? Ce ne sont plus seulement de misérables esclaves syriennes qui initient leurs maîtres aux voluptés et aux superstitions de l'Orient (3), ou de simples négociants alexandrins qui importent les dieux égyptiens avec les marchandises du Levant. Au IIIe siècle, Alexandrie et Antioche sont des capitales qui disputent à Rome la palme de la beauté et de la civilisation; elles constituent des centres de vie, indépendants de Rome, et rayonnent sur le monde entier. Les relations commerciales se sont multipliées à tel point que d'un bout à l'autre de l'empire il se produit un perpétuel échange de marchandises, d'idées et de

(1) Tite-Live, 29, 11.

(2) Voyez la curieuse déclaration de Minucius Felix : « *hæc tamen Ægyptia quondam, nunc et sacra Romana sunt* » (*Octav.*, 22). Cfr. Tertullien, *Apol.*, 6; Arnobe, *Adv. gent.*, 2, 73. Quel contraste avec Cicéron, *De Nat. Deor.*, 19 (47). Voyez aussi Gaston Boissier, *La Rel. Rom.*, I, p. 399.

(3) Horace, *Sat.*, I, 2, 1. Déjà Marius a une prophétesse syrienne (Plutarque, *Mar.*, 17).

croyances. Les voyages, facilités par les nombreuses et excellentes routes établies dans tout l'empire et bien entretenues par les Sévères (1), sont devenus très fréquents (2). Dans les ports et dans les centres commerciaux se rencontrent des hommes de tous pays. Jamais le commerce n'a connu aussi peu d'entraves, et jamais les migrations d'un pays à l'autre n'ont été aussi faciles que dans cet empire qui comprend tous les pays civilisés. Aussi voyons-nous les Orientaux se transporter partout et amener partout avec eux leurs divinités particulières (3). Les esclaves, les artisans, contribuent de leur côté, dans l'intérieur des familles ou par l'influence des rapports de bon voisinage, à répandre leurs rites et leurs croyances. Enfin, les soldats, en grande partie originaires des provinces orientales, promènent à travers l'empire, jusqu'aux frontières du Nord et de l'Ouest, les cultes de leur pays natal, et sèment partout sur leur passage des inscriptions qui nous apprennent encore aujourd'hui à quel point ils y restaient fidèles.

L'épigraphie, en effet, révèle par des témoignages irrécusables l'extrême dispersion des cultes orientaux par l'entre-

(1) Voir les nombreuses inscriptions mentionnant les routes et les ponts qu'ils ont restaurés.

(2) Cfr. Friedlænder, *Sitteng. Roms*, première partie du second volume. Voyez, par exemple, combien Philostrate fait voyager Apollonius de Tyane.

(3) Le commerce a été de tout temps le meilleur des missionnaires. Déjà chez les Grecs de nombreux cultes orientaux avaient été introduits par des négociants et des marins. On consultera avec fruit à cet égard l'ouvrage de M. P. Foucart, *Des Associations religieuses chez les Grecs* (Paris, Klincksieck, 1873), p. 131, p. 160. Voici un seul exemple de cette extrême dispersion des cultes orientaux. On trouve des inscriptions en l'honneur d'Isis jusqu'en Germanie (Orelli, 1892), en Norique (*C. I. L.*, III, 4809 et 4810), et en nombre très considérable en Espagne (*C. I. L.*, II, 33, 981, 2416, 3386, 3387, 3730, 4080, 4491), en Italie (*C. I. L.*, V, 10, 484, 517, 779, 1869, 2109, 2796, 2797, 3229-32, 8222-8229, etc., Mommsen, *Inscr. R. Neap.*, 441, 701, 1090, 2243, 3549, 4833, 5704, 6311, etc.). Cfr. Marquardt, *Röm. Staatsv.*, III, p. 78, où l'on trouve la liste complète des inscriptions. En Grèce et le long des côtes de l'Asie Isis avait de nombreux sanctuaires. Voyez l'énumération des autels élevés à Isis et à Sérapis en Gaule, dans l'ouvrage de M. Georges Lafaye : *Histoire du culte des divinités d'Alexandrie, Sérapis, Isis, Harpocrate et Anubis hors de l'Égypte depuis les origines jusqu'à la naissance de l'École néoplatonicienne* (Paris, Thorin, 1884), p. 162-163.

mise des soldats. Ainsi le Jupiter de Dolichê, un dieu solaire syrien, très populaire dans l'armée, est honoré dans onze inscriptions de Dacie, treize de Pannonie, quatre de la Norique et de la Rhétie, quinze de la Germanie et de la Gaule, huit de la Bretagne, trois de Numidie, une de Dalmatie; en Italie, vingt-neuf inscriptions se rapportent à lui, dont vingt et une à Rome où il a des temples sur l'Aventin et sur l'Esquilin (1). Un tribun de cohorte de la Bretagne, promu par l'empereur, exprime sa gratitude dans une belle inscription à la Déesse Céleste qu'il identifie avec la Mère des dieux, Cérès et la Déesse Syrienne (2). Des porte-enseigne d'Aquilée, appartenant à des légions différentes, commémorent dans une inscription dédiée à Mithra, une lustration qu'ils ont pratiquée sur deux primipilaires (3). Des soldats de la première légion auxiliaire en Pannonie érigent un sanctuaire au dieu solaire Alagabal (4). En analysant les recueils d'inscriptions nous pourrions remplir plusieurs pages de citations analogues.

A Rome même les diverses causes qui contribuaient à répandre les religions orientales à travers l'empire, agissaient avec plus de force qu'ailleurs. Les marchands, les artisans ou les esclaves s'y concentraient en plus grand nombre. Les soldats orientaux y furent plus nombreux depuis le moment où les prétoriens ont été désarmés et licenciés par Septime Sévère pour être remplacés par l'élite des légions provinciales. A Rome comme en province, de nombreuses inscriptions attestent la popularité des divinités de l'Orient dans le monde militaire (5). D'autre part, les Orientaux siègent au Sénat sous

(1) Cfr. Friedlænder, *Sitteng. Roms*, III, p. 502, et l'étude de F. Hettner, *De Jove Dolicheno* (Bonn, 1877).

(2) Inscr. de Carvoran, *C. I. L.*, VII, 759.

(3) *C. I. L.*, V, 808.

(4) *C. I. L*, III, 4300.

(5) Voici quelques exemples: *C. I. L.*, VI, 354 (à Isis, pour le salut de Septime Sévère, Caracalla et Julia Domna, par le Princeps castrorum peregrinorum); VI. 405 (à Jupiter Damascenus par un vétéran); VI. 716 (à Mithra, par un vétéran); VI, 710 (inscription palmyrénienne à Malakbelus et aux dieux de Palmyre, par des orientaux parmi lesquels se trouvent des soldats de la troisième cohorte). Je rappelle les 21 inscriptions déjà mentionnées en l'honneur de Jupiter Dolichenus, *C. I. L.*, VI, 411. 414, 415. 417, etc. Voir encore *C. I. L.*, VI, 420 et suiv. en l'honneur de Jupiter Heliopolitanus, et les inscr. des prétoriens, VI, 2797 et suiv.

le règne de Septime Sévère ; ils sont les maîtres dans les conseils du prince ; ils montent sur le trône en la personne d'Elagabal ou d'Alexandre Sévère.

Les jurisconsultes peuvent à loisir édicter des mesures contre tous les charlatans qui exploitent la crédulité publique au nom de quelque divinité d'importation orientale (1) ; la foule ne s'en laisse pas moins prendre à leurs grossières superstitions, auxquelles les mesures prohibitives donnent l'attrait du fruit défendu sans effrayer personne, puisqu'on ne les applique pas. Déjà le fait seul qu'ils distinguent entre les cultes orientaux proprement dits et les charlataneries des prêtres ou magiciens irréguliers qui les exploitent, nous montre combien les cultes réguliers étaient considérés : auparavant on les confondait dans une même réprobation. Dès lors, au contraire, ceux-ci passent pour plus élevés et plus sacrés. Ils frappent l'imagination ; ils répondent à certaines aspirations religieuses nouvelles, que le paganisme classique ne satisfait pas, et sur lesquelles nous reviendrons lorsque nous analyserons la nature du sentiment religieux dans la société romaine du IIIe siècle. Ces Orientaux, que Grecs et Romains avaient taxés de barbares, se sont trouvés en possession d'une civilisation propre qui ne le cède pas toujours à celle de Rome. Nous faisons de nos jours, dans des proportions plus restreintes, la même expérience en découvrant les anciennes civilisations de l'Asie que naguère encore nous traitions de barbares.

Il a déjà été dit combien les collèges et les associations de toute nature contribuèrent à maintenir le culte des anciens dieux gréco-romains. Les dieux de l'Orient eurent des auxiliaires non moins précieux dans leurs clergés respectifs. A Rome et en Grèce il n'y avait pas eu de caste sacerdotale ni même de clergé proprement dit ; le sacerdoce y était considéré comme une magistrature (2) d'un genre spécial, excepté dans certaines fonctions telles que celles des Vestales ou des

(1) Paul, *Sent.*, l. V., t. XXI, surtout § 2 : *Qui novas et usu vel ratione incognitas religiones inducunt ex quibus animi hominum moveantur, honestiores deportantur, humiliores capite puniuntur.*

(2) M. Mommsen (*Staatsrecht*, II, 2, p. 17) a très justement défini la distinction entre la magistrature et le sacerdoce chez les Romains.

trois flamines supérieurs. Encore avait-on été obligé de l
donner un caractère de plus en plus laïque sous peine de
plus trouver de candidats (1). Très souvent les officiants étai
des magistrats qui, la cérémonie terminée, redevenaient
ministrateurs, jurisconsultes ou guerriers : les corporati
religieuses, telles que les collèges des Saliens, des
perci, etc., se composaient de citoyens ayant chacun ses fc
tions dans la société civile. Les cultes orientaux, au contra
eurent leur clergé dont la fonction unique consistait à fair
service des dieux (2). C'est là une différence capitale et qui
toute à l'avantage des religions nouvelles. En séparant
prêtrise des fonctions administratives ou politiques, elles r
paient le lien qui rattachait dans le monde païen chaque r
gion à une région ou à une cité particulières ; elles devena
susceptibles d'universalisme. Or, il est évident que dans
société cosmopolite comme celle du IIe siècle, une relig
avait d'autant plus de chances de succès qu'elle était
universaliste. De plus, un clergé dont les membres n'ont
d'autre intérêt que celui de leur culte, sera nécessairem
non pas plus croyant ou plus zélé dans l'accomplissement
ses fonctions, mais plus ardent à la propagande, puisque l
térêt de son Dieu se confond avec le sien propre. De là l'ap
rition dans notre monde occidental de la propagande
prêtre, bien distincte de celle de l'apôtre ou de l'enthousia
Tous ces prêtres orientaux furent d'ardents propagandis
qu'ils fussent serviteurs de la Grande Mère ou d'Isis, d
Déesse Syrienne ou de Mithra.

Tandis que les principaux sacerdoces à Rome étaient re
l'apanage des patriciens, les rangs du clergé dans les relig
orientales furent ouverts aux hommes de toute conditio
même aux femmes (3). Les riches affranchis, les femmes

(1) Marquardt, *Röm. Staatsv.*, III, p. 119.

(2) On pourrait sans doute nous citer plus d'un prêtre de ces c
orientaux qui exerçait probablement, outre ses fonctions sacerdot
quelque autre profession. Mais la fonction sacerdotale était pour l
principale, il en vivait, et le plus souvent elle était assez absorl
pour qu'il ne lui restât guère de temps à consacrer à d'autres occupat

(3) Voyez, p. ex., *C. I. L.*, III, 3479 et 3415 où des affranchis sont
parmi les Pères et les Lions du culte de Mithra.

plus zélées pour les choses religieuses, profitèrent grandement de ces facilités ; elles apportèrent ainsi aux divinités orientales l'appui d'une influence et d'une activité que l'on ne trouvait plus, au même degré, dans aucune autre classe de la société, et dont nous avons déjà constaté l'importance en mentionnant les associations vouées au culte des Divins Augustes.

A côté du clergé régulièrement constitué, c'est-à-dire chargé du sacerdoce par une association régulièrement organisée et attaché à un sanctuaire particulier (1), il y avait encore dans la plupart de ces religions orientales une sorte de bas clergé irrégulier, qui colportait sa marchandise religieuse à peu près partout et qui frayait avec le bas peuple comme les moines mendiants du moyen âge. Le premier venu, en effet, pouvait se constituer prêtre de quelque dieu étranger ; il n'en coûtait ni étude ni préparation religieuse ; pas besoin de consécration ni d'une sanction officielle quelconque. Il suffisait d'avoir de l'assurance et de savoir exploiter la mine inépuisable de la crédulité publique. Les prêtres ambulants de la Déesse Syrienne, décrits par Apulée dans le huitième livre de ses *Métamorphoses,* les prêtres mendiants de Bellone et d'autres, parmi lesquels se trouvaient des gladiateurs ruinés (2), les Galli errants de la Grande Mère sont les échantillons les mieux connus de ce clergé d'aventure et d'aventuriers.

Ajoutons à toutes ces forces de propagande l'influence des nombreux fidèles que les divers clergés se rattachaient d'une manière plus intime par d'habiles initiations à de mystérieuses doctrines, la bienveillance de plusieurs empereurs pour des cultes où l'on ne manquait pas de leur rendre dûment hommage (3), le prestige exercé par le faste des sanctuaires et des cérémonies religieuses (4). En réunissant toutes ces conditions

(1) Voyez Paul, *Sent.*, V, 21.

(2) Juvénal, *Sat.*, VI, 105.

(3) Apulée atteste qu'à la fin de la cérémonie en l'honneur d'Isis l'officiant lisait des prières pour le prince (*Métam.*, II, p. 352-54, éd. Panckoucke. *Bibl. lat. fr.*). Voyez aussi *C. I. L.*, VI, 410 et 419 (autels à Jupiter Dolicène pour Sévère et sa famille) ; VI, 738 (sanctuaire de Mithra en l'honneur des victoires de Sévère) ; III, 4560 (autel à Jupiter Sérapis à Vindobona en l'honneur de Sévère), etc.

(4) Voyez, p. ex., la description du temple de la déesse Syrienne à

de succès nous nous expliquons aisément comment les religions orientales constituèrent un des éléments les plus importants de la situation religieuse à Rome, à la fin du IIe et au commencement du IIIe siècle.

II

Les Divinités alexandrines.

De tous les cultes orientaux pratiqués par la société romaine de cette époque, le plus populaire et le plus universellement répandu était le culte d'*Isis*. Le nombre des temples qui lui étaient consacrés à Rome, depuis le célèbre monument du Champ de Mars où elle était adorée sous le nom d'Isis Campensis jusqu'au grand sanctuaire d'Isis et de Sérapis élevé par Caracalla non loin du Colisée, témoigne en faveur du nombre de ses fidèles (1). Déjà au Ier siècle son culte dut être fort répandu en Italie, vu la quantité d'inscriptions et de représentations qui la concernent dans les ruines de Pompéi. Les empereurs eux-mêmes, malgré leur titre de grand pontife, oubliaient les décrets promulgués autrefois contre la déesse égyptienne (2) et donnaient l'exemple de la dévotion à son égard. Commode se faisait raser la tête pour prendre part aux cérémonies des Isiaques et porter Anubis (3); Pescennius

Hiérapolis, par Lucien (*De Dea Syra*, 30 et suiv.); la fête du printemps en l'honneur d'Isis dans Apulée (*Métam.*, XI, p. 336 et suiv.). Pour juger du prestige exercé par le luxe oriental sur les Romains, et plus encore sur les Romaines, on peut consulter Valère Maxime, IX, 1, 3; Tite-Live, XXXIX, 6, 7; Juvénal, *Sat.*, VI, 298-300; Pline, *Hist. Nat.*, XXXIII, 148.

(1) Cfr. Preller (Jordan) *Röm. Myth.*, II, p. 380, note 3, et Georges Lafaye, *Hist. du Culte des Div. d'Alexandrie*, p. 200 et suiv.

(2) Tertullien, *Apol.*,6; *Ad nat.*, 1, 10; Arnobe, *Adv. gent.*, 2, 73; Dion, 40, 47; 42, 26; 54, 6; Tacite, *Ann.*, 2, 85.

(3) Lampride, *Comm.*, 9.

Niger, avec les amis de l'empereur, figurait dans les processions (1); Caracalla lui élevait partout des temples magnifiques et ajoutait à son culte déjà luxueux un faste jusqu'alors inconnu (2); Alexandre Sévère ornait les sanctuaires d'Isis et de Sérapis des emblèmes mystiques chers à leurs adorateurs (3). Par la multiplicité de ses attributs, Isis attirait des fidèles de toute condition, de toute profession, de toute nationalité; les femmes plus encore que les hommes lui étaient dévouées.

Elle résumait, en effet, les fonctions qui avaient été dévolues autrefois à plusieurs déesses distinctes; elle était à la fois une Junon, une Cérès, une Proserpine, une Vénus, et sous toutes ces attributions elle restait la personnification du principe de la vie dans la nature, la déesse de la fécondité. Tout autour du bassin de la Méditerranée elle était la déesse favorite des marins et des trafiquants, protectrice du commerce, patronne de la navigation (4). C'était alors comme aujourd'hui la bonne part; de nombreux témoignages nous apprennent que les temples d'Isis, par le nombre et la variété de leurs *ex-voto*, auraient pu soutenir la comparaison avec les sanctuaires les mieux garnis de Notre-Dame de la Garde, son héritière des temps modernes. Les marins ont toujours été superstitieux. Isis était aussi considérée comme déesse de la lune, de la terre, comme protectrice des sépultures (5). Mais aucune fonction ne lui valait autant de prestige que celle de patronne des fonctions féminines. Elle personnifiait l'élément féminin dans la nature (6); elle protégeait les femmes aux heures douloureuses de l'enfantement (7); elle veillait au nouveau-né; elle était ainsi la déesse de l'amour fécondant, et elle devint bientôt l'initiatrice des âmes à la vie future (8).

Malgré les pénitences et les pratiques ascétiques aux-

(1) Spartien, *Pescenn. Nig.*, 6.
(2) Spart. *Carac.*, 9.
(3) Lampride, *Al. Sev.*, 26.
(4) Pausanias, II, 4, 6; Juvénal, *Sat.*, XII, 28. Les inscriptions à *Isis Marine* dans le *Corpus*.
(5) Plutarque, *De Is. et Os.*, 52, 32, 38; Diodore de Sicile, I, 25.
(6) Plutarque, *Ibid.*, 53, 58, 64; Apulée, *Métam* , XI, p. 324.
(7) Voyez, p. ex., *C. I. L.*, II, 3386, *Isis puellaris*.
(8) Cfr. la fin du discours d'Isis à Lucius dans les *Métam.*, d'Apulée, XI, p. 332 à 334.

quelles la déesse astreignait ses fidèles adoratrices, il ne paraît pas que ses temples aient joui d'une grande réputation de sainteté. Les pratiques de la dévotion s'accordent fort bien avec les entraînements de la mondanité, et ce n'est pas seulement dans les sanctuaires d'Isis que le système des pénitences extérieures, mécaniques, a plutôt encouragé que prévenu les désordres moraux. Cependant il y a de bonnes raisons pour admettre que les reproches de cette nature, mérités au Ier siècle (1), le furent de moins en moins dans les temps ultérieurs, que le culte d'Isis se purifia à mesure que ses prétentions à l'hégémonie religieuse s'accrurent et que, d'autre part, la société romaine fut attirée davantage par l'idéal de la sainteté. Le langage véritablement élevé dans lequel Apulée s'exprime en parlant d'Isis, les faveurs d'un prince aussi foncièrement moral qu'Alexandre Sévère, même l'attachement superstitieux d'un Caracalla nous montrent qu'au IIIe siècle les prêtres d'Isis cherchaient à propager leur culte, bien moins en favorisant l'inconduite de leurs pénitentes qu'en affichant des prétentions à la sainteté et à la possession de révélations d'un ordre supérieur. Ces prêtres égyptiens eurent de tout temps un remarquable talent pour accommoder leur religion aux circonstances.

Ils étaient nombreux, depuis le grand-prêtre ou prophète jusqu'aux chantres qui formaient le chœur dans le temple de Sérapis (2), en passant par les prêtres et les stolistes, chargés de faire chaque jour la toilette d'Isis, — car on la recouvrait de vêtements et de bijoux comme encore de nos jours certaines madones dans les églises italiennes et espagnoles (3). Les scribes veillaient aux livres sacrés et lisaient les prières. A côté du clergé proprement dit, les zacores et les néocores veillaient à l'entretien des temples et à la préparation maté-

(1) Tibulle, I, 3, 23 et suiv. ; Ovide, *Ars. am.*, I, 77 ; III, 393 ; Juvénal, VI, 489 ; Josèphe, *Ant.*, XVIII, 3, 4. Voyez cependant Minucius Felix, *Octav.*, 25. Juvénal, IX, 22 à 26 et Tertullien, *Apol.*, 15, montrent que les autres lieux de culte abritaient également des scandales. L'accusation ne retombe donc pas seulement sur le culte d'Isis.

(2) *C. I. G.*, 5898.

(3) *C. I. L.*, II, 3386, énumération d'un trésor offert à Isis par une grand-mère en l'honneur de sa petite-fille.

rielle des cérémonies, tandis que des canéphores, le plus souvent des femmes, portaient les corbeilles sacrées. Dans les grands sanctuaires le nombre des serviteurs paraît avoir été très considérable (1).

Matin et soir les prêtres célèbrent le culte. Le matin, dès que les portes du temple sont ouvertes, le voile blanc qui cache la statue de la déesse est écarté; les fidèles s'approchent pour dire leurs prières matinales; le prêtre fait le tour des autels, célèbre un sacrifice, accomplit les saints mystères avec les oraisons d'usage et répand d'un vase consacré une eau qu'il a prise à une fontaine secrète (2). Les prêtres ont la tête rasée; ils ne portent jamais de laine, parce que c'est un produit animal qui les souillerait. Ils sont vêtus de lin blanc, et ils observent divers genres d'abstinence (3). Les initiés se font, eux aussi, raser la tête (4) pour prendre part à toutes les cérémonies et aux banquets des pastophores (5). Les femmes se rendent au temple, les cheveux épars, pour chanter en chœur les hymmes sacrés en l'honneur de la déesse. Chaque usage, chaque pratique a une valeur mystique et répond à une pensée raisonnable. Comme Plutarque, les croyants du IIIe siècle sont convaincus que les moindres détails du culte d'Isis sont fondés sur la raison et disposés en vue d'une action morale (6), d'autant plus que, comme pastophores, ils ont été instruits des vérités supérieures que la déesse révèle à ses élus, tandis que Plutarque, dans son traité de *Iside et Osiride*, en est réduit le plus souvent à discuter le sens précis des nombreuses cérémonies symboliques.

Outre les offices réguliers, il y avait à certaines époques de l'année des fêtes en l'honneur d'Isis, les deux principales au printemps et en automne, pour célébrer l'ouverture de la navigation et pour commémorer la mort et la résurrection d'Osiris-Sérapis. Cette dernière ressemblait à toutes les fêtes

(1) On trouvera tous les détails dans l'ouvrage déjà cité de M. G. Lafaye, p. 131 et suiv. (le chapitre relatif au sacerdoce).
(2) Apulée, *Métam.*, XI, p. 358 et 364.
(3) Plutarque, *de Is. et Os.*, 4 à 8.
(4) Lampride, *Comm.*, 9.
(5) Apulée, *Métam.*, XI, p. 382.
(6) Plut. *Ibid.*, 8.

du cycle mythologique des Adonis ; elle commençait par les manifestations d'un violent désespoir et se terminait par des excès de joie exubérante (1). Quant à la première, Apulée nous en a donné une description détaillée. Pour saisir le prestige exercé de son temps par les cérémonies isiaques, rien ne vaut la lecture de ce passage du rhéteur africain. En voici le résumé :

Une longue et brillante procession se dirige de Corinthe vers la mer pour vouer à la déesse le vaisseau sacré. En tête marchent des personnages costumés qui représentent évidemment les diverses professions sociales : un soldat, un chasseur, un gladiateur, un magistrat, un philosophe, et d'autres qui semblent être la caricature des héros de la légende grecque. par exemple, un singe personnifiant Ganymède, un âne emplumé suivi d'un vieillard représentant Pégase et Bellérophon. Derrière ces personnages, médiocrement respectueux, vient un groupe de femmes vêtues de blanc, tenant des attributs de la déesse, semant des fleurs ou répandant des parfums ; les unes portent sur le dos des miroirs retournés pour que la déesse puisse voir le cortège qui se déroule derrière elle ; les autres ont à la main des peignes d'ivoire et font semblant de coiffer Isis. Ensuite défilent successivement la foule avec des lanternes, des torches et des emblèmes religieux, les porteurs d'instruments de musique, des joueurs de flûte et de chalumeau, un chœur de jeunes gens distingués chantant un hymne composé pour la circonstance, et des musiciens voués à Sérapis avec leurs flûtes recourbées. Les initiés, hommes et femmes, forment un groupe spécial. Ils portent des robes de lin blanc et tiennent entre leurs mains un sistre de métal. Les femmes ont jeté un voile blanc sur leurs cheveux parfumés et les hommes sont tonsurés au point que leur crâne en paraît luisant. Aux initiés succèdent les pontifes avec la longue robe blanche qui leur pend jusqu'aux talons. Le premier porte une lampe d'or en forme de gondole ; le second, deux petits autels symbolisant la protection et la providence d'Isis ; le troisième, le rameau de la victoire et le caducée de la paix ; le quatrième

(1) Lactance, *Inst. Div.*, 1, 21 (il identifie Osiris avec Sérapis et considère celui-ci comme le fils d'Isis). Minucius Felix, *Octav.*, 22.

porte un symbole de la justice — un bras gauche avec une main ouverte — et tient un vase d'or, arrondi en forme de sein, avec lequel il fait des libations ; le cinquième a un van et des rameaux d'or ; le sixième, une amphore. Enfin viennent les dieux eux-mêmes : d'abord un Mercure à tête de chien avec caducée et palme verdoyante (un Anubis) ; puis une vache dont les pattes de devant reposent sur les épaules d'un prêtre, et qui symbolise la fécondité de la déesse ; ensuite la corbeille contenant les mystères ; et, le dernier de tous, un prêtre qui porte dans son sein l'effigie de la déesse, une petite urne en or, à fond arrondi, dont l'orifice ressemble à un bec allongé, dont l'anse s'enroule en forme d'aspic et sur laquelle figurent de merveilleux hiéroglyphes.

Dès que le cortège est arrivé sur la grève, les images sont disposées suivant les prescriptions rituelles. Le grand prêtre s'approche d'un navire artistement construit, orné de peintures égyptiennes. Il le purifie avec une torche allumée, un œuf et du soufre, et par de solennelles prières il le voue à Isis. Sur la voile blanche une inscription rappelle que cette offrande est dédiée à la déesse afin qu'elle protège la navigation. Le mât est un pin arrondi et luisant ; la poupe est en or et a la forme d'une oie. Tandis que le navire s'éloigne entraîné par le courant, les assistants, qui ont apporté des vans chargés d'aromates et d'offrandes, versent dans les flots de nombreuses libations d'un mélange lacté. Quand ils l'ont perdu de vue, ils rentrent processionnellement à la ville, dans le même ordre qu'ils ont observé en venant. Cette fois ils se rendent au temple où le lecteur, après avoir convoqué le collège sacré des pastophores, monte dans une chaire élevée et donne lecture des prières pour le prince, le sénat, les chevaliers, le peuple romain et la marine. La cérémonie est terminée. Le lecteur prononce une formule de clôture (1) et donne l'assurance que le sacrifice a été agréé. Avant de quitter le temple cependant, les assistants défilent devant une statue

(1) Le texte est corrompu à cet endroit. Il porte αοιαεφεσια. M. Mommsen dans le *C. I. L.*, I, p. 357, lit : πλοιαφέσια = ? Je préfère l'ancienne restitution : λαοῖς ἄφεσις. Cette même formule de clôture était usitée dans les communautés chrétiennes.

d'Isis en argent, déposent devant la déesse des rameaux d'olivier fleuri, de la verveine, des guirlandes, et lui baisent les pieds (1).

De pareilles fêtes ne pouvaient manquer leur effet sur une population avide de spectacles. Tout y était habilement combiné pour charmer les sens et saisir l'esprit par un symbolisme mystérieux. Rappelons-nous le prestige exercé par les processions catholiques sur nos populations du Nord, cependant beaucoup moins impressionnables (2). L'espèce de fascination qu'elles exerçaient sur des esprits faibles tels que Commode et Caracalla est significative, non moins que l'enthousiasme qu'elles suscitent chez un rhéteur aussi populaire que le fut Apulée.

Au culte d'Isis se rattachent intimement le culte d'Anubis, le dieu à la tête de chien, l'enfant abandonné de Nephtys, recueilli par Isis, celui d'Harpocrate, fils d'Isis et d'Osiris mort (3), et surtout celui de Sérapis qui, depuis l'avènement de la civilisation alexandrine, s'était de plus en plus substitué à l'Osiris des anciens Egyptiens. La plupart des temples consacrés à Isis l'étaient aussi à Sérapis. C'était la forme alexandrine d'Osiris, de personnalité mal définie, et qui se prêtait ainsi, mieux que nulle autre, à toutes les identifications avec d'autres divinités, selon le goût des croyants au IIIe siècle. Assimilé tantôt à Esculape, tantôt à Zeus ou Hadès ou bien encore au Dionysos-Zagreus des mystères, il était le dieu de la vie dans le monde terrestre et surtout dans le monde des morts. Auprès du grand public il devait sa popularité à la réputation de ses révélations médicales, communiquées le plus souvent en rêve à ceux qui passaient la nuit dans ses temples : mais il avait aussi ses mystères et ses initiés pour lesquels il réservait des révélations autrement sublimes de l'ordre métaphysique (4).

(1) Apulée, *Métam.*, XI, p. 336 et suiv. Cfr. Lactance, *Inst. div.*, 1, 11 (*certus dies habetur in fastis, quo Isidis navigium celebratur*).

(2) Les analogies entre les processions catholiques et les processions des isiaques sont nombreuses. Voyez, par exemple, les *pausæ* ou reposoirs, souvent très richement ornés, l'encens, le transport de la divinité, etc.

(3) Plutarque, *De Is. et Os.*, 14, 18.

(4) Cfr. Aristide, *In Sarapidem*. Cicéron, *De Nat. deor.*, 59 (123); Dio-

Sérapis comme Isis fut une divinité chère aux empereurs du IIIe siècle. Septime Sévère, lors de son voyage en Égypte, fut saisi par le culte de Sérapis plus que par aucune des merveilles qu'il visita avec le plus vif intérêt (1). Caracalla se réfugia dans le temple de Sérapis pendant l'horrible massacre qu'il fit exécuter par ses soldats pour se venger des railleries de la population alexandrine, et lui consacra l'épée avec laquelle il avait tué son frère Géta (2), comme si la colère de Sérapis lui eût semblé plus redoutable que celle d'aucun autre dieu. Alexandre Sévère lui prodigue les mêmes honneurs qu'à Isis (3). Clément d'Alexandrie nous apprend qu'autour de lui on proclamait Sérapis digne par excellence d'être adoré (4). Artémidore, l'auteur du *Traité des Songes*, signale l'habitude de porter autour du cou un collier avec le nom de Sérapis, et il n'y a pas de dieu plus souvent figuré sur les amulettes à partir de l'époque dont nous nous occupons (5). Protecteur de la santé pour le grand nombre, protecteur des lettres et des hautes études pour l'élite intellectuelle, le dieu d'Alexandrie avait de quoi satisfaire tout le monde. Dans la suite des temps, il devint toujours plus complètement un dieu solaire, pour beaucoup le seul dieu de l'univers (6); après avoir figuré dans le monde romain à la suite d'Isis, il tend à prendre le premier rang et refoule au second plan la déesse qui avait elle-même éclipsé autrefois Osiris.

dore de Sic., 1. 25 (ici les guérisons sont plutôt attribuées à Isis). Tertullien, *Ad. nat.*, 2. 8, justifie l'assimilation de Sérapis à Joseph, fils de Jacob, en rappelant que Joseph interpréta les songes de Pharaon. Le même auteur (*Apol.*, 39) nous apprend que la sublimité de ces révélations n'excluait pas de copieux repas nocturnes de la part des Sérapiastes.

(1) Spartien, *Sev.*, 17.

(2) Dion, 77. 23.

(3) Lampride, *Al. Sev.*, 26.

(4) *Protrept.*, 4. 48 (éd. Potter, p. 42).

(5) Artémidore, *Oneirocr.*, 5. 25. Cfr. Marquardt, *Röm. Staatsv.*, III, p. 105.

(6) Macrobe (*Sat.*, 1. 20 surtout § 13), où Sérapis est assimilé au soleil avec Esculape, Apollon et Hercule. Cfr. Renan, *Marc-Aurèle*, p. 573, note 4. J. Burckhardt, *Die Zeit Constantins des Groszen* (Leipzig, 1853), p. 201.

III

Les divinités phrygiennes.

Le second et le troisième siècle furent la brillante période des cultes alexandrins ; mais nous avons remarqué que leur établissement à Rome et les premiers progrès de leur popularité remontent à une époque bien antérieure. Cette remarque s'applique encore plus complètement à un autre culte oriental dont la vogue était considérable aussi du temps des Sévères : le culte de la *Grande Mère*. Celle-ci, en effet, avait été admise parmi les dieux nationaux des Romains à l'époque de la seconde guerre punique, d'après les oracles des livres sibyllins (1). En sa qualité de déesse officielle, et probablement aussi à cause de sa communauté d'origine avec Enée et les ancêtres légendaires des Romains, la Grande Mère fut une divinité patricienne à laquelle les plus grands personnages se plaisaient à rendre hommage. Mais, par une singulière contradiction, le culte de cette même déesse qu'ils admettaient dans l'enceinte sacrée et en l'honneur de laquelle ils instituèrent des jeux, leur avait paru tellement contraire à la dignité romaine, qu'ils avaient interdit à leurs concitoyens de se consacrer à son service et proscrit les orgies qui en faisaient partie intégrante. Le prêtre et la prêtresse de la Grande Mère durent être des Phrygiens ; il était défendu aux Romains de s'enrôler parmi les Galli, ces mendiants émasculés qui ne méritaient, en effet, que le mépris (2). Chose étrange ! le même phénomène s'était déjà produit à Athènes, où la déesse avait été officiellement reconnue, mais où les cérémonies phrygiennes n'étaient pratiquées que par les membres de corporations religieuses libres (3).

(1) Tite-Live, XXIX. 10, 11 et 14.
(2) Denys d'Halicarnasse, *Ant. rom.*, 2. 19.
(3) Cfr. P. Foucart, *Assoc. rel. chez les Grecs*, p. 88.

Néanmoins les orgies phrygiennes triomphèrent finalement des répugnances des Romains. La grande fête du printemps en l'honneur de la Mère des dieux et de son favori Attis semble avoir été célébrée pour la première fois à Rome sous le règne de l'empereur Claude. Dès lors elle jouit d'une popularité considérable, tant à cause de l'impression produite par les sauvages mutilations orgiastiques que pour le dévergondage qu'elle autorisait. Le culte de la Grande Mère que l'on célèbre à Rome au IIIe siècle, ne connaît plus aucun des tempéraments que la sagesse des anciens Romains lui avait imposés; c'est bel et bien le culte phrygien dans toute son impureté (1). A ce titre, il doit prendre place dans cette revue des cultes orientaux pratiqués à Rome sous les Sévères.

Le motif de la grande fête du printemps était semblable à celui qui a inspiré toutes les fêtes analogues des religions orientales. La Mère des dieux ou Cybèle (2), personnification de la nature féconde, a perdu son favori, le bel Attis : dans un transport de fureur il s'est mutilé au moyen d'une flûte sous un pin; son sang a fécondé la terre et rendu une nouvelle vigueur à l'arbre sacré ; un tapis de violettes a recouvert le sol où il était tombé (3). Cybèle est désespérée. Cependant Jupiter permet que le corps du beau jeune homme échappe à la décomposition; il est conservé à Pessinus où il est servi par des prêtres qui, à son exemple, se sont faits eunuques.

La fête reproduisait les diverses phases de ce drame. Le

(1) Juvénal, *Sat.*, VI, 508 et suivants.

(2) La déesse porte des noms variés : Rhea, Mère des dieux, Agdistis, déesse Phrygienne, Idéenne, Dindymène, Sipylène, Pessinuntide, Cybèle (Strabon, X, 3, 12.) Il faudrait en ajouter encore d'autres, p. ex., Maja, Ops (Macrobe, *Sat.*, I, 12, 20.). Elle fut assimilée aussi par les mythologues anciens à Bona Dea, Fauna et Fatua. (*Ibid.*, I, 12, 21.)

(3) Voyez le développement de ce mythe dans Arnobe, *Adv. gent.*, 5. 5 à 7. Cfr. dans la *Revue numismatique*, III, 1, un article de M. P.-Ch. Robert, *Les phases du mythe de Cybèle et d'Attis rappelées par les médaillons contorniates.* Dans les mystères sabaziens le mythe est considérablement modifié. (Voyez Clément d'Alexandrie, *Protrept.*, 2. 15 et 16, éd. Potter, p. 14 ; Arnobe, 5. 20 et suivants; Firmicus Maternus, *De err. prof. rel.*, 18.) Ce sont les rapports incestueux de Jupiter (Sabazius) avec sa mère, Cybèle, d'abord, avec sa fille, Corê, ensuite, qui sont soumis aux méditations des initiés. Ceux-ci font glisser un serpent vivant ou métallique le long de leur sein.

premier jour (1), le 22 mars d'après le calendrier dit de Constantin, les dendrophores introduisaient dans le temple de la Mère des dieux le pin sacré, entouré de laine et couronné de violettes. Après un intervalle d'un jour la cérémonie reprenait le 24 mars : les Galles se livraient à de furieux transports de tristesse; ils couraient les cheveux épars; à l'exemple de leur chef, l'archigalle, ils se couvraient les bras et les épaules de blessures, de façon que leur sang coulât abondamment. C'était aussi ce jour-là que le corps sacerdotal se recrutait parmi les fidèles qui, gagnés par la contagion de la folie, sacrifiaient leur virilité à la déesse. Comme de juste, de pareils excès étaient accompagnés d'un jeûne sévère. Le lendemain, par contre, on prenait sa revanche. C'était le jour des *Hilaria*, pendant lequel on s'abandonnait à la joie la plus désordonnée en l'honneur d'Attis ressuscité. Le 26 on se reposait; mais le 27 la fête reprenait de plus belle : les fidèles se rendaient en grande pompe, sous la conduite de leurs prêtres, au ruisseau l'Almon, pour y baigner la déesse. A cette occasion, la pierre sacrée qui avait été jadis transportée de Pessinonte à Rome et que l'on considérait comme le symbole par excellence de la Grande Mère, était revêtue d'un costume féminin et promenée en triomphe sur un char, probablement en compagnie d'Attis. Des masques et des mimes accompagnaient le cortège en chantant et en jouant les scènes les plus scandaleuses qu'il soit possible d'imaginer (2).

La popularité de cette fête et du culte de la Grande Mère en général, au IIIe siècle, est attestée par divers témoignages. Les apologètes chrétiens s'indignent à la pensée que des cérémonies aussi honteuses soient non seulement tolérées, mais officiellement encouragées, alors que les chrétiens sont l'objet

(1) Déjà le 15 mars il y avait une fête préparatoire, dite des cannophores, qui semble se rapporter à la mutilation d'Attis. D'après un bas-relief publié par Visconti (*Annali*. 1869, p. 242), Cybèle aurait retrouvé Attis caché dans un roseau après sa mutilation. La fête des cannophores serait la commémoration de cette découverte.

(2) Cfr. le calendrier dit de Constantin ; Arnobe, *Adv. gent.*, 5. 16 et 17 ; 7. 32 ; Ammien Marcellin, XXIII, 3, 7 ; Augustin, *De civ. D.*, 2, 4. Voyez aussi l'excellente description donnée par M. Marquardt dans *Röm. Staatsv.*, III, p. 335-359.

du mépris général (1). L'un d'entre eux, Tertullien, se moque de l'archigalle qui fit à Rome des libations de sang impur en faveur de Marc-Aurèle, ignorant que l'empereur était mort à Sirmium trois jours auparavant. Les prêtres de la Grande Mère étaient donc en bons termes avec l'empereur philosophe (2). Sous le règne de Commode, le cortège de la déesse, au jour du bain de l'Almon, se distinguait par son éclat et sa richesse (3). Les *Hilaria* étaient considérés par Alexandre Sévère comme l'une des grandes fêtes de l'année, l'un des jours exceptionnels où ce prince, d'une frugalité recherchée, se permettait le luxe de manger une oie (4). Quelques années plus tard, comme la nouvelle de l'avènement de l'empereur Claude parvint à Rome le 24 mars, il ne fut pas possible de réunir le Sénat, parce que c'était le jour où les prêtres de la Grande Déesse répandaient leur sang en libations (5).

Longtemps encore la Mère des dieux et Attis figurèrent parmi les dieux les plus honorés. Ce dernier devint comme Sérapis un dieu solaire, et acquit ainsi une importance plus considérable que la Grande Mère elle-même (6). L'influence des mystères où il occupait la première place, contribua beaucoup à ce résultat (7).

A l'époque dont nous nous occupons, l'interdit qui avait autrefois éloigné les Romains du sacerdoce de la Grande Mère n'existait plus. Le chef des Galles, l'archigalle, était d'origine romaine dans la plupart des villes d'Italie et à Rome

(1) Tertullien, *Apol.*, 25 ; *Adv. Marc.*, 1. 13 (les païens eux-mêmes en ont honte); Minucius Felix, *Octav.*, 24.

(2) Tertullien, *Ibid.*

(3) Hérod., 1. 10.

(4) Lampr., *Al. Sev.*, 37.

(5) Trebellius Pollio, *Div. Claud.*, 4.

(6) Macrobe, *Sat.*, I, 21, 7 ; Arnobe, *Adv. gent.*, 5 42; Julien, *Oratio* V.

(7) M. Foucart (*Assoc. rel. chez les Grecs*, p. 95 et suiv.) admet que dans le dieu Attis des mystères nous retrouvons l'ancien culte phrygien du dieu Papas, adoré comme maître du ciel. — M. Fr. Lenormant (*Revue archéologique*, nov. 1874, p. 302) considère Attis et Sabazius comme deux formes dérivées du grand dieu phrygien Papas. Attis et Papas signifient tous deux *père*. Mais les développements de leurs mythes sont différents. (*Vide supra*, p. 63, note 3.) En fait, à l'époque dont nous nous occupons, le dieu qui devient le personnage le plus important des mystères de Cybèle ou de la Grande-Mère, ce n'est ni l'ancien Attis, ni l'ancien Sabazius, encore

même (1). Ses fonctions étaient considérées comme honorifiques, de même que celles de l'archiprêtresse (2), puisque ceux qui en étaient revêtus s'en glorifiaient dans leurs inscriptions. Il faut d'ailleurs établir ici une distinction analogue à celle que nous avons déjà signalée dans le clergé d'Isis. A côté du clergé régulièrement organisé par les associations des dendrophores et des cannophores, il y avait de nombreux prêtres itinérants, des exploiteurs de superstitions populaires, qui s'étaient constitués de leur propre autorité en serviteurs attitrés de la déesse. Ils ne portaient pas les brillantes robes phrygiennes bigarrées des prêtres réguliers (3); car le plus souvent ils vivaient dans un état voisin de la misère; mais comme eux ils portaient des vêtements de diverses couleurs, de façon à ressembler à un personnage de mascarade; ils se fardaient et se peignaient le tour des yeux; ils portaient sur la poitrine l'image d'Attis; ils faisaient grand bruit avec leur flûtes, leurs triangles, leurs cymbales et leur jargon grec; surtout ils mendiaient avec effronterie, imitant en cela l'exemple des prêtres réguliers. De là leur venait le nom significatif de *métragyrtes*, qui signifie : ceux qui amassent contre leur ventre. Ils acceptaient tout ce qu'on jetait dans leurs robes. Ce qu'il y a de plus étonnant, c'est qu'on leur donnait. En vertu de l'étrange disposition d'esprit qui permet aux populations superstitieuses de mépriser le prêtre tout en restant convaincues qu'il peut leur procurer les faveurs des dieux, des gens de toute condition à la campagne et le bas peuple des villes recouraient à leurs bons offices.

Apulée nous a laissé une description de leurs procédés qui ne justifie que trop complètement le mépris dont ils sont l'objet. Elle vise à la fois les prêtres de Cybèle et ceux de la

moins le vieux Papas phrygien ; c'est un nouvel Attis, une personnification du soleil, assimilée à Sérapis, à Mithra, à Apollon. Les associations des mystères furent, on le sait, les officines les plus actives de cette concentration du paganisme dans le culte du soleil. En tant que dieu solaire, Attis est de bonne heure appelé *Menotyrannus*.

(1) Cfr. Marquardt, *Röm. Staatsv.*, III, p. 353-4.

(2) Voyez la représentation d'une grande prêtresse de Cybèle dans l'*Antiquité expliquée* de Montfaucon, II, 1, p. 41 (pl. V).

(3) Denys d'Hal., *Ant. Rom.*, 2. 19.

Déesse syrienne, que l'auteur semble identifier l'une à l'autre (1). Leur chef, dit-il, est un vieux débauché, chauve, avec quelques boucles blanches autour de la tête. C'est un individu appartenant à la plus vile populace. Il a réuni autour de lui une troupe de jeunes gens qu'il appelle ses petites maîtresses et qui ne valent pas mieux que lui. Au jour convenu, ils revêtent un costume de circonstance ; ils posent la déesse entourée d'un tissu de soie sur un âne, et l'escortent en levant au-dessus de leurs têtes des haches et d'immenses glaives, en étendant leurs bras aux manches retroussées, en bondissant et en trépignant au son de la flûte avec accompagnement de cris de joie. Ils passent devant plusieurs cabanes misérables sans s'y arrêter. Mais voici une maison de campagne qui décèle un propriétaire riche. Ils entrent et font retentir l'air de cris désordonnés, ils se livrent à des mouvements convulsifs comme s'ils avaient le délire; ils tiennent la tête longtemps renversée, puis ils tournent le cou avec des inflexions lascives, et brusquement ils font voler en rond leurs boucles flottantes. Bientôt, quand l'excitation factice s'est développée, ils se mordent frénétiquement et se font des entailles aux bras avec des lames à deux tranchants.

L'un d'eux cependant s'agite d'une façon encore plus désordonnée. Il pousse de profonds gémissements ; il simule un violent délire ; c'est l'inspiration divine qui déborde en lui. Feignant l'extase, il s'accuse faussement d'avoir commis un sacrilège en révélant un secret ; immédiatement il entreprend de faire pénitence. Il saisit des lanières de laine tordue garnies d'osselets, et s'en frappe à coups redoublés. Sous les coups de couteau des uns et les coups de fouet de l'autre le sang coule abondamment. Alors seulement ils mettent un terme à cette frénésie et l'on comprend dans quel but ils ont supporté leurs tortures volontaires. De tous côtés les spectateurs leur lancent des pièces de cuivre et même de la monnaie d'argent qu'ils recueillent au fond de leurs robes ; les uns apportent du vin, du lait, des fromages, les autres du blé, de la farine, de l'orge. Ils acceptent tout ; ils ont des sacs préparés à l'avance pour

(1) Cette confusion est fréquente et se justifie dès les temps bibliques. Voyez Movers, *Phönizier*, I, p. 678 et suiv. Cfr. Lucien, *De dea Syra*, 15.

recueillir les dons en nature, et l'âne qui porte la déesse portera aussi les provisions.

Ailleurs, ils extorquent à un brave homme un beau bélier sous prétexte d'offrir un sacrifice à la déesse, mais ils sont bientôt obligés de s'enfuir, parce qu'on a surpris leurs débauches contre nature. On n'était donc pas habitué à de pareils actes de la part des prêtres réguliers de Cybèle. Tantôt encore ils se font héberger par un dévot dont ils ont su capter la confiance ; tantôt au contraire ils en sont réduits aux petits profits ; ils vendent des oracles à bas prix. Enfin ils sont convaincus d'avoir volé une coupe d'or dans un temple de la Mère des dieux pour l'offrir à leur déesse ambulante (1).

La description d'Apulée est certainement chargée. On voit clairement qu'il a voulu se venger des métragyrtes qu'il méprise et qu'il déteste. Mais le fond du récit correspond sans doute à la réalité, et nous révèle une face intéressante de la situation religieuse dans la société romaine du IIIe siècle.

Le culte de la Grande Mère comprenait à cette époque diverses pratiques d'origine asiatique comme elle, mais dont la signification avait certainement beaucoup changé. Ainsi le taurobole et le criobole, c'est-à-dire le baptême purificateur par le sang d'un taureau ou d'un bélier, sont pratiqués par les Galles comme par les prêtres de ce Mithra avec lequel ils identifièrent leur propre dieu Attis. Le fidèle, revêtu de la toge gabienne, coiffé de la mitre et d'une couronne d'or, était introduit dans une fosse au-dessus de laquelle était appliqué un plancher à claire-voie. Les serviteurs amenaient un taureau ou un bélier enguirlandé ; un prêtre le tuait en lui plongeant un glaive dans le cou, et le sang qui s'écoulait de la blessure ruisselait à travers les trous et les rainures du plancher sur le pénitent. Quand tout le sang avait coulé, la bête était enlevée et le fidèle sortait de la fosse, tout souillé de sang, mais persuadé que ce baptême d'un nouveau genre l'avait régénéré et lui assurait une nouvelle vie (2). Il empor-

(1) Apulée, *Métam.*, VIII, p. 154-166 ; IX, p. 182-186.

(2) Voir la description des tauroboles dans Prudence, *Hymne* X, vv. 1011 à 1050 ; Firmicus Maternus, *De err. prof. rel.*, 27. 8 ; Montfaucon, *Ant. expl.*, II, 3, 11. Cfr. Van Dale, *Dissert. ant.* (Amstelodami, 1702) p. 1-174. *C. I. L.*, VI, 497-504.

tait probablement aussi les testicules du taureau, le symbole de la vie, le siège de la puissance génératrice ; d'après une inscription de Lyon, en effet, le bénéficiaire d'un taurobole accompli au Vatican à Rome, emporta à Lyon, pour les garder, les forces du taureau (*vires accepit et a Vaticano transtulit*) (1). C'était là une pratique tout indiquée dans le culte d'Attis.

On retrouve également dans les représentations de la Grande Mère des souvenirs d'anciennes déesses indigènes, telles que Bona Dea, Ops. Enfin il y a des rapports étroits entre son culte et celui de *Bellone*, la sanglante déesse de Commagène, avec laquelle les Romains firent connaissance du temps de Sylla (2), et qui se substitua dès lors à l'ancienne Bellone indigène. En Commagène d'où elle était originaire, la déesse portait le nom de *Mâ* (3), ce qui suffirait déjà à prouver son étroite parenté avec la Mère des dieux. Elle représente l'aspect farouche, terrible, de la divinité dont la Grande Mère représente l'aspect bienfaisant ; ce sont les deux faces de toutes les divinités féminines de l'Orient. Dans son pays d'origine elle jouissait d'une très grande autorité et possédait un puissant clergé. A Rome il ne semble pas qu'elle ait jamais atteint le même degré de popularité que sa voisine de Pessinonte. Au IIIe siècle elle y devint une personnification du courage (4). Ses prêtres appelés *fanatici* (nom qui leur appartenait en commun avec les prêtres d'Isis et de Cybèle), ses prêtres, disons-nous, vêtus de noir et la tête recouverte d'un voile sombre, se déchiraient les bras et les épaules à coups de glaive pendant les courses folles auxquelles ils se livraient pour honorer la déesse. Ivres d'exaltation, ils recueillaient leur propre sang dans de petits boucliers et le répandaient sur leurs disciples pour les purifier (5). Comme la Grande Mère, Bellone avait non seulement des prêtres, mais encore des prêtresses qui se livraient aux mêmes pratiques sanglantes (6), et un clergé

(1) Boissieu, *Inscr. de Lyon.*, p. 22-38.
(2) Plutarque, *Sylla*, 9.
(3) Strabon, XII, 2, 3.
(4) Lactance, *Inst. div.*, I, 21.
(5) Lactance, *Ibid.* ; Tertullien, *Apol.*, 9 ; *De pallio*, 4, *in fine* ; Minucius Félix, *Octav.*, 3.
(6) Voyez la description de Tibulle, *Eleg.*, I, 6, 45-47.

ambulant de bas étage, qui se recrutait en partie parmi les gladiateurs usés. Il paraît, — et cela n'a pas lieu de nous étonner — que les serviteurs de Bellone n'arrivaient pas toujours à ce degré d'exaltation qui fait oublier la douleur ; ils se ménageaient, ce qui impatientait Commode. Le cruel empereur prenait grand plaisir à ces scènes de boucherie; aussi donna-t-il l'ordre que les blessures fussent sérieuses (1). Ici encore le fanatisme et la supercherie religieuse se côtoyaient.

IV

Les divinités syro-phéniciennes.

Les cultes proprement syriens dont les adhérents devenaient de plus en plus nombreux, n'avaient pas encore l'importance des cultes égyptiens ou asiatiques ; mais leur introduction dans la société romaine était de date plus récente. Nous avons déjà vu quelles causes de l'ordre politique favorisèrent leur développement à Rome à la fin du IIe et surtout au IIIe siècle. Après les Sérapis et les Attis, ce sont les Baal et les Astarté qui font leur entrée à Rome et que les légions romaines promènent à travers l'empire.

Au premier rang figurent Jupiter Damascène (2) ou bien encore Jupiter d'Héliopolis (3), des dieux solaires qui combinent les attributs du Jupiter gréco-romain et des Baals syriens, avec prédominance de l'élément oriental. Déjà Antonin le Pieux avait élevé un temple au dieu d'Héliopolis représenté sous la forme d'un jeune homme qui tient un fouet dans la main droite, la foudre et des épis dans la main

(1) Lampride, *Comm.*, 9.
(2) *C. I. L.*, VI, 405.
(3) *C. I. L.*, VI, 420 et suiv.

gauche (1). Nous avons déjà signalé la popularité de Jupiter Dolichenus parmi les légions. Il est représenté comme un jeune guerrier ou comme un homme barbu, la tête entourée de rayons, debout sur un taureau, tenant à la main une hache à deux tranchants et les emblèmes de la foudre (2). Il possède au moins deux temples à Rome avec de nombreuses inscriptions votives en l'honneur des Sévères, probablement aussi avec une sodalité et une hiérarchie sacerdotale analogues à celles que nous avons déjà rencontrées autour des sanctuaires d'Isis ou de la Grande Mère (3). A côté de ces Jupiters orientaux surgit le dieu d'Emèse auquel nous consacrerons une étude spéciale. Il n'y a pas jusqu'aux dieux de Palmyre, Malakbelus (c'est-à-dire le roi ou le seigneur Bel) entre autres, qui ne s'affirment au cœur même de Rome (4). Tous ces dieux ne sont que des personnifications différentes d'une même divinité solaire ; ils ne se distinguent que par les noms de leurs sanctuaires les plus renommés. Celui qui a conservé le caractère le plus complètement syrien est Elagabal, qui devait un instant être le dieu officiel de Rome.

Les déesses syriennes conservèrent davantage leur originalité. Ce sont les héritières de l'Atergath des anciennes mythologies syro-phéniciennes. La plus connue est la *Dea Syra* de Hiérapolis en Syrie. Lucien a consacré un traité entier à la description de son principal sanctuaire ; grâce à lui nous pouvons nous représenter ce qu'était le culte d'une de ces divinités syriennes à la fin du IIe siècle.

C'est, dit-il, le plus grand, le plus beau et le plus riche des temples de Syrie. Les offrandes y affluent de toutes parts, d'Arabie, de Phénicie, de Babylonie, de Cappadoce, même de Cilicie et d'Assyrie. Aux jours de fête il y a grand concours des populations avoisinantes qui amènent leurs dieux mêmes en pèlerinage (5). Le temple décrit par Lucien est situé sur une colline, au milieu de la ville ; il est entouré d'une double

(1) Macrobe, *Sat.*, I, 23, 10 et suiv. Cet auteur l'assimile au dieu syrien Adad. Cfr. Eckhel., *D. N.*, III (les monnaies d'*Héliopolis*).

(2) Voyez l'ouvrage déjà cité de F. Hettner, *De Jove Dolicheno*, Bonn, 1877.

(3) D'après *C. I. L.*, VI, 406 et 407.

(4) *C. I. L.*, VI, 51 et 710 ; *C. I. G.*, 4480 et 6015.

(5) Lucien, *De Dea Syra*, 10 et 49.

enceinte. La façade est dirigée vers le Nord. Dans la cour intérieure, Bacchus revenant des Indes a dressé deux colonnes d'une grande élévation — deux phallus ; — un homme y monte deux fois par an pour y demeurer sept jours sans dormir, car s'il dort il risque de tomber. A cette hauteur on croit qu'il est plus à même de s'entretenir avec les dieux et d'appeler leur bénédiction sur la Syrie. Aussi les stylites de la déesse syrienne jouissent-ils, bien avant leurs imitateurs chrétiens, d'une grande considération; on leur apporte des cadeaux afin qu'ils prient pour les donateurs (1). Le temple proprement dit est du style ionien; il est construit sur une saillie du sol. A l'intérieur règne le plus grand luxe, l'or ruisselle de partout, l'air est saturé de parfums pénétrants qui imprègnent les vêtements des visiteurs. Au centre, sur une élévation spéciale, se dresse le sanctuaire, le lieu saint, réservé aux prêtres de haut rang; c'est là que siègent les dieux, la déesse que Lucien appelle Junon, portée par des lions, et son compagnon assis sur des taureaux (2). On reconnaît aisément ici les deux principales divinités syriennes, les personnifications de la fécondité et de la puissance fécondante. Entre leurs deux statues s'élève une stèle en or au haut de laquelle repose une colombe d'or, symbole de l'amour fécond spécialement consacré à la déesse.

La première place à Hiérapolis appartient à la divinité féminine. Elle tient le sceptre d'une main, de l'autre un fuseau; sur la tête entourée de rayons, elle porte une couronne crénelée et elle éblouit ses adorateurs par la profusion d'or et de pierres précieuses dont elle est recouverte. Même la nuit l'une de ces pierres attire les regards par ses reflets éclatants (3). La déesse n'est pas exclusive. Différents dieux sont honorés dans son temple. Lucien en cite plusieurs qu'il affuble naturellement de noms grecs ou latins, par exemple Atlas, Mercure, Eilithuïa. En véritable reine, elle a sa cour composée d'un millier de statues représentant des rois ou des prêtres. Il y a un trône du soleil sans statue, parce qu'il ne convient pas de représenter le soleil ni la lune qui se montrent quoti-

(1) 28 et 29.
(2) 30 et 31. Cfr. *C. I. L.*, VI, 116 et 117.
(3) 32.

diennement aux hommes dans leur réalité vivante. Toutefois, dans une autre partie du temple se trouve une statue d'Apollon, un Apollon barbu et vêtu qui émet des oracles célèbres. Les prêtres le portent sur leurs épaules et, d'après la direction qu'il leur fait prendre, on peut connaître sa réponse aux questions qui lui sont adressées (1). Autour du temple, dans les bois sacrés, vivent en liberté les animaux voués à la déesse, des bœufs, des chevaux, des oiseaux, spécialement des colombes, des ours et même des lions domptés. Le nombre des prêtres attachés à son service est très considérable. Lucien en a vu plus de trois cents réunis pour le sacrifice. Ils sont vêtus de blanc, avec un turban de même couleur sur la tête. Seul, le grand-prêtre, qui change chaque année, a la pourpre et la tiare d'or. Ils ont des fonctions distinctes; les uns sont préposés aux sacrifices répétés deux fois par jour, les autres sont chargés de répandre les parfums, tandis qu'une foule de serviteurs en sous-ordre, joueurs de flûte ou de chalumeau, eunuques et femmes, contribuent de leur côté à l'éclat des cérémonies (2).

Outre les sacrifices quotidiens ils célèbrent des fêtes particulièrement solennelles : les descentes vers le lac au milieu duquel s'élève un autel qu'il faut gagner à la nage; les descentes à la mer d'où l'on revient au temple avec des vases scellés renfermant de l'eau de mer qui doit être répandue dans le temple; là, elle s'écoule dans le trou par lequel s'écoulèrent les eaux du déluge (3). Les dieux font naturellement partie des processions organisées dans ces différentes occasions. Enfin, les plus grandes fêtes, comme dans tous les cultes analogues, sont celles du printemps. On y brûle en présence des dieux de grands arbres, aux branches desquels on a attaché des chèvres, des moutons, des vêtements, des objets d'or et d'argent, à peu près comme de nos jours aux arbres de Noël. C'est alors aussi que les Galles se couvrent de blessures et de coups de fouet au son étourdissant des tambourins, des flûtes et des cantiques sacrés. Quand l'exaltation atteint son

(1) 34-40.
(2) 42-44.
(3) 46-47.

paroxysme, les jeunes gens saisissent, pour se mutiler, des glaives spécialement destinés à un pareil usage, ils parcourent la ville en tenant à la main ce qu'ils se sont coupé, jusqu'à ce qu'ils le jettent dans une maison quelconque dont les habitants seront, par le fait même, obligés de leur fournir des vêtements et des ornements féminins (1). Dès lors ils sont devenus Galles, et ils seront recherchés par les femmes qui considéreront le fait de s'unir à eux comme une œuvre pie (2).

Les pèlerins venant faire leurs dévotions à Hiérapolis se rasent la tête et les sourcils; ils font des libations, présentent la victime — une brebis le plus souvent — à l'autel, mais ils la ramènent vivante, pour la dépecer au domicile des habitants qui les hébergent, ou bien ils la précipitent enguirlandée du haut du péristyle. Au dire de Lucien il y en a qui immolent ainsi leurs propres enfants après les avoir enfermés dans un sac. A la même occasion ils se font des incisions aux mains et au cou, et c'est même là ce qui explique la fréquence des stigmates chez les Syriens (3).

Comme Isis, comme la Grande Mère ou Bellone, la Déesse syrienne a son clergé ambulant que nous avons dépeint d'après Apulée dans les pages précédentes. Son culte peut, à bon droit, être considéré comme l'un des types les mieux caractérisés des cultes orientaux pratiqués par la société romaine au début du IIIe siècle. Nous avons déjà relevé jusque dans la Grande-Bretagne des inscriptions où elle est nommée (4). On en a trouvé également à Rome (5), où elle possédait un temple (6). Déjà Néron l'avait honorée de ses hommages (7), et plus tard l'avènement des princes syriens lui attira sans doute de nombreux adorateurs.

La *Majuma* d'Antioche, honorée à Ostie et en divers ports

(1) 49-51.
(2) 22.
(3) 55-59.
(4) *C. I. L.*, VII, 759 ; cfr. 272.
(5) *C. I. L.*, VI, 115, 116, 399.
(6) Voyez au sujet de ce temple : Jordan, dans *Hermes*, VI, p. 314 et suiv. Dans sa révision de la *Röm. Myth.* de Preller, M. Jordan cite aussi une inscription de Brindisi où il est fait mention d'un prêtre de la déesse Syrienne.
(7) Suétone, *Nero*, 56.

dans des fêtes très licencieuses, la *Vénus de Chypre*, une véritable patronne de la prostitution, à laquelle ses adorateurs offraient comme à une courtisane une pièce de monnaie en échange d'un phallus (1), représentaient sous d'autres noms la même divinité syro-phénicienne que nous avons retrouvée dans la Déesse syrienne. Elles personnifiaient les forces génératrices, la fécondité, les ivresses de l'amour sensuel, l'épanouissement de la vie luxuriante; c'étaient les Atergath et les Astarté de la société romaine.

L'autre face de l'ancienne divinité féminine de la Syrie n'avait pas disparu non plus. La déesse, de nature chaste, à l'aspect farouche, au caractère belliqueux, que les Grecs avaient assimilée à leur Pallas Athéné tandis que la première était devenue leur Vénus, l'Anath syrienne ou la Tanith carthaginoise, comptait de nombreux adorateurs dans toutes les parties de l'empire. A Laodicée de Syrie, jusqu'à l'époque d'Adrien, on sacrifiait une jeune fille vierge à Pallas Athéné, nous dit un auteur du IIe siècle cité par Eusèbe; et lorsqu'Adrien mit un terme aux sacrifices humains, la vierge fut remplacée par une biche (2).

Mais ce fut surtout la déesse de Carthage qui se répandit dans la société romaine sous les noms de *Dea*, *Virgo* ou *Juno cœlestis* qui rappellent encore sa signification primitive. C'était originairement une déesse du ciel nocturne, reine de la lune et des étoiles. A Carthage même et dans les localités africaines avoisinantes, elle semble avoir été adorée à la fois sous le double aspect de la déesse austère et de la déesse lascive (3). Cependant la première acception est celle qui lui convient le mieux : elle est représentée, en effet, assise sur un lion avec les attributs de la foudre dans la main droite et la lance dans la main gauche, auprès d'une roche d'où jaillissent des eaux vives (4). Son culte avait été transporté à Rome par Scipion pendant la troisième guerre punique; les Romains pensaient

(1) *Clément d'Al.*, *Protrept.*, II. 14 (Ed. Potter, p. 13); Arnobe, V, 19; Firmicus Maternus, *De err. prof. rel.*, 10; Lactance, I, 17.

(2) Eusèbe, *Praep. ev.*, IV, 16. 7 et 27 ; IV, 17.

(3) Augustin, *De Civ. D.*, II, 26.

(4) Eckhel, *D. N.*. VII, p. 183.

avoir tout intérêt à se concilier une déesse dont les adorateurs avaient mis Rome à deux doigts de sa perte (1). Lorsque, sous l'empire, Carthage reprit un nouvel essor, lorsque des compatriotes d'Annibal revêtirent la pourpre des Césars, l'Uranie carthaginoise acquit un prestige considérable parmi la société romaine. De nombreuses inscriptions attestent la propagation de son culte (2); on la retrouve en particulier assez souvent figurée sur les médailles des Sévères (3). Les proconsuls romains ont l'habitude de s'adresser à ses prêtresses pour connaître l'avenir (4). Elle inspire des oracles, elle opère des guérisons, elle distribue les pluies fertilisantes (5). Bref, elle compte parmi les divinités les plus considérées de l'empire romain (6); car elle est à la fois sévère et bienfaisante.

(1) Servius, *In Aeneid.*, XII, 841.
(2) *C. I. L.*, VI, 77 à 80 (à Rome); VII, 759 (en Angleterre); III, 993 en Dacie), etc.
(3) Eckhel, *D. N.*, VII, p. 183-4; p. 204. Elagabal la choisit comme compagne de son dieu.
(4) Capitolin, *Macrin*, 3.
(5) Tertullien, *Apol.*, 23.
(6) Ulpien, *Excerpta Regul.*, fr. XXII, 6 (elle figure parmi les divinités qui peuvent être instituées en qualité d'héritiers).

CHAPITRE III

LE MITHRIACISME DERNIER ET PRINCIPAL ÉLÉMENT DU PAGANISME SYNCRÉTISTE.

I

Nature particulière du mithriacisme. Ses origines. Sa propagation dans l'empire romain.

Quels que soient l'éclat et la variété des cultes égyptiens, phrygiens ou syriens que nous venons de passer en revue, l'apport de l'Orient dans l'association des croyances et des rites au IIIe siècle n'est pas encore épuisé de leur fait. Non seulement il avait introduit dans le Panthéon romain d'autres dieux que ceux dont nous avons parlé; nous n'avons nommé que les principaux, nous proposant de montrer un modèle de chaque espèce de dieux plutôt que d'en donner une liste complète; mais, de plus, l'Orient avait apporté en pleine société romaine un groupe de religions supérieures appelées à de grandes destinées : le judaïsme, le christianisme, le mithriacisme.

Pendant la première moitié du IIIe siècle, le judaïsme est très répandu dans l'empire romain, et le christianisme s'étend avec une grande rapidité. Par le nombre et surtout par la ferveur de leurs adhérents ces deux religions mériteraient deux places d'honneur dans le tableau de la situation religieuse à l'époque des Sévères. Toutefois elles réclament ces places à l'écart des autres. Elles ont sans doute exercé leur influence sur le développement religieux de la société païenne, de même qu'elles ont été à leur tour influencées par celle-ci; mais elles se sont toujours posées en adversaires irréconciliables du pa-

ganisme. Tandis que les autres cultes se supportaient réciproquement, tandis qu'ils se considéraient mutuellement comme autant d'expressions diverses de la même vérité religieuse et tendaient ainsi à se combiner dans un vaste syncrétisme, juifs et chrétiens se refusaient obstinément à tout compromis avec les adorateurs des dieux païens. Voilà pourquoi le judaïsme et le christianisme, qui doivent entrer en ligne de compte, avant toutes les autres, parmi les religions importées d'Orient à Rome, ne peuvent pas figurer dans une revue des éléments qui constituèrent le syncrétisme religieux de la société romaine. Ces deux religions restèrent en dehors de la combinaison, et c'est à part qu'il faut les étudier, pour rechercher jusqu'à quel point les mêmes causes, qui provoquèrent la formation du syncrétisme païen, les ont modifiées à leur tour.

Il en est tout autrement du *mithriacisme*. Provenant d'Orient comme le judaïsme et le christianisme, il avait également une valeur religieuse et morale supérieure à celle des autres religions orientales; mais au lieu de s'exercer contre le paganisme, son action répandit au contraire de nouveaux éléments de vie dans le syncrétisme païen, au sein duquel il prit bientôt une importance prépondérante. Le culte de Mithra, tel qu'il se développa dans la société romaine au IIIe et au IVe siècle, fut une des dernières manifestations de la fécondité du paganisme. Répondant mieux que la plupart des autres formes religieuses aux besoins spirituels de ce temps, il réussit même un instant à contrebalancer les succès du christianisme.

« Quel est donc ce Mithra, s'écrie Momus dans un dialogue de Lucien, qu'est-ce que ce Mède, avec sa robe à grandes manches et sa tiare, ce Mithra qui ne parle pas grec et qui ne comprend même pas quand on boit à sa santé (1)? » Si le grand railleur des dieux avait mieux connu leur histoire, il n'eût pas ignoré que, pour être nouveau venu dans l'Olympe grec, Mithra n'en possédait pas moins des titres de noblesse aussi anciens que ceux de Jupiter lui-même. Avant d'être Mède, Mithra avait occupé une place importante dans le panthéon des anciens Aryens, comme dieu du soleil levant et de la lu-

(1) *Deor. conc.*, 9.

mière bienfaisante, cité le plus souvent à côté de Varuna (1). Il avait pris place à côté d'Ahoura dans le mazdéisme; mais dans la théologie mazdéenne amenée à son complet développement il avait été quelque peu relégué à l'arrière-plan (2). Non seulement il y était considéré comme inférieur à Ahoura-Mazda, le dieu créateur suprême et le principe du bien, mais il ne figurait même pas parmi les six Amschaspands. Comme la plupart des vieux dieux naturistes il était devenu un des Yazatas, c'est-à-dire une des personnifications des forces physiques et morales. Il était l'Yazata du soleil considéré comme agent de la lumière vivifiante (3).

L'histoire de Mithra offre des alternances de splendeur et de décadence. Les théologiens mazdéens ne réussirent pas à extirper chez les Perses eux-mêmes la dévotion à l'ancien Mithra ni à maintenir ce dieu dans la position subordonnée qui lui avait été assignée. Son culte prit, au contraire, un développement indépendant de plus en plus considérable. Dans les inscriptions cunéiformes datant du règne de Darius ou de Xerxès, il n'est guère fait mention que d'Ahoura-Mazda, mais Artaxerxes Mnemon (premier quart du IVe siècle avant notre ère) invoque positivement la protection de Mithra en sus de celle d'Ahoura-Mazda; de même Artaxerxes Ochus; les rois de Perse en arrivèrent à se considérer comme ses vicaires (4).

(1) J. Muir, *Sanskrit Texts* (Londres, 1870), V, p. 58-59; Max Duncker, *Geschichte des Alterthums* (4e éd., Leipzig, 1877), IV, p. 79-85; Max Müller, *Lectures on the origin and growth of religion* (2e éd., Londres, 1878), p. 262-3. Le nom de Mithra est dérivé par le savant indianiste de la racine *mid*, c'est-à-dire rendre gras, luisant, faire du bien à, aimer. Le nom signifie donc ami.

(2) Cfr. James Darmesteter, *Ormazd et Ahriman* (Paris, Vieweg, 1877), p. 65-66; p. 72.

(3) Mithra est la lumière créée; il est donc un serviteur, un organe d'Ahoura-Mazda. Voyez Fr. Windischmann, *Mithra, ein Beitrag zur Mythengeschichte des Orients* (Leipzig, Brockhaus, 1857), p. 54-55.

(4) Spiegel, *Keilinschriften*, VI : « Darius, mon aïeul, éleva ce temple. Artaxerxes, mon grand-père, le restaura. Par la grâce d'Aura-Mazda, j'y ai établi Anâhita et Mithra. Puissent Aura Mazda, Anâhita et Mithra me protéger ! » Cfr. *Ibid.*, VII. Voyez dans l'*Ant. expl.* de Bernard de Montfaucon (t. II, 1, livre IV, p. 402 et pl. CLXXXII), la représentation et la description d'une procession mithriaque à Persépolis. Norris, *Journal of the R. Asiatic Soc.*, XV, p. 159; de Harlez, *Avesta*, dans la *Biblioth. orientale de Maisonneuve*, V, p. 447; A. Hovelacque, l'*Avesta*, p. 173 et suiv. A consulter :

La prière dite *Mihir Yasht,* que l'on prononçait en offrant des sacrifices à Mithra, peut être envisagée comme le meilleur témoignage des tentatives faites par les adorateurs de ce dieu pour rehausser sa grandeur, sans sortir du mazdéisme (1). Ahoura-Mazda, y est-il dit, l'a créé aussi adorable que lui-même. Il est saint; il est la plus belle des créatures. Rien ne lui échappe; il a des milliers de forces et des milliers d'yeux qui lui permettent d'étendre partout son action. Aussi est-il le protecteur et le conservateur des choses, le patron des hommes véridiques (2), le garant des contrats, le dispensateur des bénédictions. Les Amschaspands lui ont construit une demeure au-dessus de la haute Hara; Ahoura-Mazda et Zoroastre exhortent les hommes à lui offrir des sacrifices. On immole en son honneur une couple de bestiaux, des bêtes de trait, des oiseaux au vol rapide, après mainte ablution et force pénitences, en récitant les hymnes sacrés. Il est parfaitement pur; il comprend le sens profond de la doctrine pure; et il passe sur la terre comme le plus fort, le plus énergique, le plus victorieux des Yazatas, protégeant le pauvre et l'opprimé, purifiant les créatures qui lui sont fidèles. Angra-Mainyu qui répand la mort et Aesma, le mauvais esprit, tremblent devant lui. Mithra défend, en effet, ses fidèles contre les mauvais esprits, contre la méchante mort, et les protège dans le monde spirituel comme dans le monde matériel. Lui-même enfin, escorté de personnages symboliques et avec l'attirail d'un guerrier, s'élance vers l'immortalité (3).

Dès l'époque persane Mithra se présente sous les traits qui le distingueront encore plus tard, quand son culte, après avoir subi dans l'histoire à nous connue une éclipse de longue durée, reprendra une nouvelle vie dans l'empire romain du IIe au Ve

Strabon. XI, 14, 9 (éd. Meineke, ou fol. 530 C) qui mentionne une fête mithriaque à laquelle les rois participaient ; Athénée, *Deipnos.*, X, 45 (éd. Teubner, I, p. 288 ; ou fol. p 434).

(1) Traduction par Windischmann, *Ouvr. cité.*

(2) Cfr. Xénophon, *Cyrop.*, VII, 5, 53; *Œc.* IV, 24 (les serments par Mithra); Plutarque, *Artax.*, 4.

(3) Plusieurs traits de cette description de Mithra rappellent les fonctions de ce dieu et de Varuna dans le Rig-Veda : ainsi la protection des hommes véridiques, la surveillance de toutes choses, la toute science, la consécration des témoignages. Voyez Windischmann, *ouvr. cité,* p. 54.

siècle. Les païens éprouvaient pour le mazdéisme une profonde aversion, qui n'avait d'égale que le mépris où ils étaient tenus eux-mêmes par les disciples de Zoroastre. Mithra, seul parmi tous les êtres divins de la religion mazdéenne, trouva grâce à leurs yeux, peut-être parce qu'il avait conservé plus que les autres son ancien caractère naturiste (1). Non seulement il fut adopté plus tard par la société romaine, mais dès les temps anciens il semble avoir été adoré comme divinité solaire par les populations phrygiennes et syriennes sur lesquelles les Perses étendirent leur domination. C'est là du moins ce que l'on est autorisé à déduire d'un passage d'Hérodote, où il dit que les Perses appellent *Mitra* l'Aphrodite que les Assyriens appellent *Mylitta*, les Arabes *Alilat* et qui n'est autre que la divinité féminine syrienne (2). Il n'y a rien que de parfaitement naturel à ce que Mithra, le dieu de la lumière solaire, ait été assimilé en pays syrien aux dieux solaires indigènes (3) et associé à une divinité féminine, personnifiant la fécondité ; on trouve bien dans les inscriptions cunéiformes son nom accouplé à celui d'Anâhita (4). Il est d'ailleurs avéré qu'à une époque postérieure les dieux phrygiens, tels que Sabazius, Mên, Attis, furent identifiés en mainte occasion avec Mithra (5).

D'autre part, Mithra, à mesure qu'il acquit une plus grande importance au sein du mazdéisme lui-même, absorba en lui divers êtres divins qui s'en distinguaient originairement. C'est ainsi que Çraoscha, l'un des Yazatas, la personnification de l'exaucement des prières prononcées pendant les sacrifices, se

(1) M. James Darmesteter (*ouvr. cité*, p. 78) fait ressortir avec raison que Mithra conserva les traits matériels qui lui avaient appartenu antérieurement en commun avec Ahoura, tandis que celui-ci se spiritualisa de plus en plus.

(2) Hérodote, I, 131 ; Cfr. Selden, *De dis Syris* (Lipsiæ, 1762, 3e éd.), p. 255 ; il assimile Mithra à la Mère des dieux. M. Tiele (*De Godsdienst van Zarathustra*, p. 181) montre que l'Anâhita adorée de concert avec Mithra est bien plutôt la déesse sémitique que la déesse originairement aryenne.

(3) Voyez Fr. Lenormant, *Sabazius* dans la *Rev. archéol.* (janvier 1875), p. 48 ; Lassen, *Indische Alterthümer*, II, p. 837. La même évolution s'est produite dans les Indes où Mithra, après avoir été la lumière du jour, est devenu le soleil (James Darmesteter, *Ouvr. cité*, p. 72-73).

(4) Spiegel, *Keilinschr.*, VI.

(5) Voyez Alfred Maury, *Hist. des Religions de la Grèce antique*, III, p. 131.

confondit plus tard avec lui (1). Il nous paraît également fort probable que Mithra, en sa qualité de protecteur des fidèles, fut rapproché à une époque qu'il est impossible de déterminer exactement, de Çaoshyant, le sauveur, un personnage analogue au second Adam des Épîtres pauliniennes (2). D'après une doctrine répandue sous les Sassanides, mais qui doit remonter beaucoup plus haut, ce Çaoshyant devait à la fin du monde opérer la résurrection des morts en immolant un taureau dont la moelle servirait à donner un nouveau corps à tous les ressuscités (3). Il y a un rapport frappant entre cette fonction du sauveur Çaoshyant et l'œuvre régénératrice de Mithra sacrifiant le taureau pour le salut des âmes fidèles, qui devint l'affirmation centrale du mithriacisme à l'époque romaine. Par ce sacrifice Mithra assurait déjà dans la vie présente à ses adorateurs le bienfait de la nouvelle naissance qui, d'après la conception plus ancienne, ne devait leur être accordé qu'à la fin des temps (4).

De bonne heure Mithra fut un protecteur de la vie, aussi bien de la vie présente que de la vie future, un garant d'immortalité, et ce fut bien là son principal titre aux yeux de la société romaine du IIIe siècle. Faut-il admettre avec Plutarque que Mithra fut déjà chez les Perses le médiateur suprême entre Ahoura-Mazda et Ahriman (5) ? Sans doute le témoignage de cet auteur mérite d'être pris en sérieuse considération, d'autant plus qu'il a probablement emprunté son exposé du système de Zoroastre à des historiens plus anciens (6). Il semble néan-

(1) Cfr. Fr. Kurts, *Allgemeine Mythologie* (Leipzig, 1881), p. 41.

(2) Cours inédit sur le Mazdéisme, professé au Collège de France par M. Albert Réville, pendant le semestre d'hiver de 1884. D'après un historien arménien, Elisée, cité par Windischmann (p. 62), Mithra serait d'origine humaine et né d'une vierge. Quoique provenant d'une époque bien postérieure (Ve siècle), ce renseignement tend à confirmer l'hypothèse d'une confusion populaire entre Çaoshyant et Mithra.

(3) James Darmesteter, *Ouvr. cité*, p. 328.

(4) Le Bundehesch (XV, p. 33, éd. Westerg.) nous apprend déjà qu'au jour Mithra du mois Mithra les premiers hommes étaient issus de la semence du taureau Gayomert.

(5) *De Is. et Os.*, 46. Plutarque prétend que les Perses l'appellent pour cette raison μεσίτης.

(6) Il cite au ch. 47 Théopompe qui vécut au IVe siècle avant J.-C., et dont les *Philippica* jouissaient d'une considération légitime parmi les anciens.

moins avoir confondu la médiation physique, opérée par Vaï ou l'atmosphère entre la lumière et les ténèbres, avec la médiation métaphysique ou morale exercée par Mithra à l'égard des morts (1). Et cette confusion elle-même, bien loin d'être imputable au seul Plutarque, nous paraît être le témoignage de la transformation que dut subir le culte de Mithra lors de la fusion des idées grecques et des croyances orientales après les grandes conquêtes d'Alexandre. Il est avéré, en effet, que dès l'époque hellénistique ce culte se répandit au loin dans le monde grec, en Asie Mineure, dans les îles, à Athènes (2).

Le même Plutarque nous apprend que les Romains durent leur première connaissance du culte mithriaque, en l'an 70 avant Jésus-Christ, aux pirates Ciliciens combattus par Pompée (3). De prime abord l'impression ne paraît pas avoir été favorable. Pendant le premier siècle de notre ère le mithriacisme végète à Rome et dans la société romaine. Plutarque en parle avec dédain comme d'une superstition barbare; Quinte-Curce mentionne Mithra comme un dieu étranger (4). Stace est déjà mieux renseigné; il a vu des représentations de Mithra tuant le taureau (5). Depuis Tibère, en effet, il paraît y avoir eu dans certaines localités de l'Italie un culte mithriaque régulièrement organisé. Divers monuments mithriaques remontent peut-être à cette époque (6).

(1) Voir à propos de cette médiation par Vaï : James Darmesteter, *Ouvr. cité*, p. 112-114.

(2) Le culte de Mithra était pratiqué dans toute l'Asie Mineure, et même au delà. Dion (63, 5) nous apprend que Tiridate, roi d'Arménie, se prosterna devant Néron comme devant son dieu, comme devant Mithra lui-même. Voir la propagation du mithriacisme dans le monde grec, dans Preller (Jordan), *Röm. Myth.*, II, p. 411.

(3) *Pomp.*, 24. La Cilicie et en particulier la ville de Tarse restèrent un foyer de mithriacisme. Voyez la monnaie de Gordien à Tarse dans Lajard, *Recherches sur le culte public et les mystères de Mithra en Orient et en Occident* (Paris, 1867), *Atlas*, pl. CII, n° 13. Dans ses *Nouvelles observations sur le grand bas-relief mithriaque de la collection Borghèse*, etc., p. 14, M. Lajard prétend que les Romains connaissaient déjà le mithriacisme depuis leur établissement en Asie Mineure. C'est probable.

(4) Quintus Curtius Rufus, IV, 13, 11.

(5) *Thébaïde*, I, v. 719-720.

(6) M. Mommsen (*I. Neap.*, 6864) signale une inscription de cette époque où Claudius Suffecius est appelé *sacer(dos) d(ei) Sol(is) inv(icti) M(ithræ)*.

Sous les Antonins, le culte de Mithra profite à son tour de l'attraction exercée par les religions orientales sur une société avide d'une vie religieuse nouvelle. Adrien déjà fut obligé de s'en occuper afin de prévenir de cruelles pratiques dans les mystères de ce dieu (1). Lucien s'en moque comme de tout ce qui est religieux; mais nous avons déjà vu qu'il nous présente la popularité de cet étranger comme fort inquiétante pour les anciens dieux. Les mystères mithriaques ne sont pas encore en odeur de sainteté; car Origène reproche vivement à Celse, comme une inconvenance, de les prendre pour terme de comparaison avec le christianisme de préférence aux mystères d'Eleusis ou d'Aegine (2). Mais Antonin le Pieux construit un temple mithriaque à Ostia (3); sous Marc-Aurèle Mithra est installé au Vatican, sur l'emplacement où s'élève aujourd'hui Saint-Pierre de Rome (4), et Commode participe avec une telle ardeur aux pratiques du nouveau culte qu'il exagère les épreuves des néophytes jusqu'à les en faire mourir (5). Divers monuments nous révèlent dès lors sa propagation dans les provinces, et les légions comptent déjà un si grand nombre de ses adeptes que l'autorité militaire ne s'oppose plus à ce qu'ils jettent leurs couronnes de légionnaires, comme le voulait un engagement contracté par eux pendant l'initiation aux mystères mithriaques (6).

Depuis Justin les auteurs chrétiens se préoccupent du nouveau dieu. Parmi les païens un certain Pallas lui consacre un livre tout entier, dont nous avons de trop courts extraits dans la *Préparation évangélique* d'Eusèbe (7) et dans le traité de Porphyre *de Abstinentia* (8). Enfin, sous les Sévères, Mithra

(1) Eusèbe, *Praep. ev.*, IV, 16, 7. Porphyre, *De Abstin.* (éd. Didot) II, 56.

(2) Origène, *Contra Cels.*, VI, 22.

(3) Marquardt, *Röm. Staatsv.*, III. p. 83, note 3. Cfr. Visconti, *del mitreo annesso alle terme Ostiensi di Antonio Pio*, dans *Annali*, 1864, p. 147.

(4) Becker, *Topogr.*, I, p. 663.

(5) Lampride, *Comm.*, 9; Cfr. *C. I. L.*, VI, 725, 727, 740, 745.

(6) Tertullien, *De Cor. mil.*, 15; *De Bapt.*, 5; *De Praescr. haer.*, 40; Justin, *Apol.*, I, 66; *Dial. c. Tryph.*, 70.

(7) IV, 16, 7.

(8) II, 56; IV, 16. Il cite également un auteur d'une époque inconnue, Euboulos, auquel il attribue plusieurs livres sur Mithra (*Ibidem*, et *De antro nymph.*, 6).

est définitivement adopté par la société romaine comme l'un de ses dieux préférés : il y a dans l'entourage de Septime Sévère un ordre de prêtres *Invicti Mithræ domus augustanæ* (1); le prêtre mithriaque Pompejus et ses acolytes élèvent un *sacrarium* à leur dieu pour célébrer les victoires remportées par l'empereur en Orient (2); dans les Gaules on célèbre des tauroboles pour le salut du prince à Narbonne et à Lyon (3). A Rome les pièces souterraines qui forment aujourd'hui encore la crypte primitive de l'église Saint-Clément, sont remaniées pour servir au culte de Mithra (4). Sans les traditions africaines et syriennes qui retiennent encore auprès d'autres dieux les princes de cette dynastie, Mithra serait déjà au début du IIIe siècle ce qu'il fut à l'époque des Aurélien et des Dioclétien, le dieu par excellence de l'empire.

II

Le Mithriacisme au IIIe siècle. — Les monuments figurés. — La théologie mithriaque.

Les Romains considérèrent dès le début Mithra comme le dieu du soleil (5); mais nous avons déjà constaté que la responsabilité de cette confusion remonte à ceux-là mêmes qui leur transmirent le culte de ce dieu. De très nombreuses inscriptions sont dédiées *Deo Soli Invicto Mithræ, Numini Invicto Soli Mithræ,* ou même tout simplement *Soli invicto*, sans autre

(1) Marini, *Mon. d. fratr. Arv.*, p. 529.

(2) *C. I. L.*, VI, 758. Autres inscriptions appartenant sûrement aux IIe et IIIe siècles : *C. I. L.*, II, 4604 ; III, 1111, 1697, 3020, 3384, 3958, 4237, 4238, 4413, 4800, 5121 ; VI, 715, 716, 723 à 727, 738, 740, 745, 746, 3722 à 3728 ; VII, 1039 ; VIII, 1329, 5143.

(3) De Ceuleneer, *Ouvr. cité*, p. 177.

(4) Th. Roller, *Saint Clément de Rome.* (*Rev. archéol.*, août 1872, p. 72-73.)

(5) Strabon, XV, 3, 13 (fol. p. 732).

détermination (1). Malgré la fréquence de ces inscriptions, malgré le nombre relativement considérable des monuments mithriaques, il n'est pas aisé de déterminer avec une suffisante précision comment les adorateurs de Mithra au IIIe siècle se représentaient leur dieu; car au fur et à mesure qu'il s'élevait au rang suprême (2), à mesure aussi il absorbait en lui un plus grand nombre de divinités qui lui étaient originairement étrangères, et il se transformait plus complètement en une divinité de l'ordre moral.

Quelques monuments nous le représentent comme le dieu issu du rocher (3). Tel était aussi, rapporte Justin Martyr, l'enseignement des mystères mithriaques (4). Commodien dit en parlant de Mithra :

Invictus de petra natus, si deus habetur (5).

A cette même conception de la roche génératrice se rattachent probablement les mots encore inexpliqués que l'on trouve sur plusieurs monuments mithriaques : *Cauto Pati* (6). L'auteur d'un traité faussement attribué à Plutarque, confondant sans doute l'histoire de Mithra et celle de Sabazius, raconte que Mithra, désireux de devenir père, féconda une roche par aversion pour les femmes, et que cette roche donna le jour à un enfant appelé Diorphus (7). Ainsi dès l'époque de Plutarque, Mithra et Sabazius confondaient leurs légendes, et au IIIe siècle

(1) Voyez dans le *Mihir Yasht* les nombreux passages où Mithra est déjà représenté comme le dieu toujours victorieux (§ 70, 95, 101-102, 112, 124, 141, de la trad. Windischmann).

(2) Dans les inscriptions il est qualifié de : *indeprehensibilis* (*C. I. L.*, V, 805), *omnipotens* (X, 1479), *æternus* (V, 6961 ; VIII, 8923); *sæcularis* (VII. 645-646).

(3) *C. I. L.*, III, 4424 (*Petræ Genetric(i)*, en lettres rouges sur un Mithræum) ; 4543 (*P(etræ) G(enetrici) D(omini)* sur une statue de Mithra). Cfr. Montfaucon, *Ant. expl.*, I, 2e partie, IV, 3, p. 367 et 4, p. 383, et l'*Atlas* de Lajard (*Ouvr. cité*), pl. CIII : *Deus est petra natus*, sur un Mithra.

(4) *Dial. c. Tryph.*, 70.

(5) *Instructiones*, I, 13, v. 1 (éd. Ludwig).

(6) *Cauto Pati ;* on lit aussi *Cauti* ou *Caute*, *C. I. L.*, VI, 86, 748 ; III, 994 et 4736. Le premier de ces deux noms semble être le datif du mot *cautes*, roche. Quant à *Pati*, ce pourrait être un nom dérivé de *pateo* ou *patesco*, analogue à celui de la déesse *Patella* qui présidait à la sortie des épis hors de la tige (Augustin, *De Civ. D.*, IV, 8 ; Arnobe, *Adv. gentes*, IV, 7).

(7) *De fluminibus*, 23, 4.

il subsistait encore un souvenir du Mithra primitif s'élançant des hauteurs de la montagne, de la roche élevée, comme la lumière fécondante et purifiante du jour semble jaillir des pics élevés que le soleil éclaire les premiers (1).

Toutefois ce n'est pas son origine qui assure à Mithra un grand prestige aux yeux des fidèles dans la société romaine ; ce sont les fonctions dont il s'acquitte. Aussi la très grande majorité des monuments mithriaques nous offrent-ils une toute autre représentation du dieu dans le groupe bien connu du Mithra immolant le taureau. Au fond d'une grotte ou d'un antre voûté, Mithra, en jeune Phrygien, avec le bonnet national, la tunique courte et le manteau flottant au vent comme celui d'un homme qui s'élance vers son but, pose un genou sur le dos du taureau accroupi, et plonge la main gauche dans les naseaux de la bête pour lui relever la tête tandis que de l'autre main il lui enfonce un poignard dans le cou. A droite et à gauche du taureau dont la queue se termine en une gerbe d'épis mûrs, deux jeunes gens également revêtus du costume phrygien tiennent chacun une torche allumée, dressée en l'air chez l'un, renversée chez l'autre. Cinq animaux symboliques figurent sur la plupart de ces monuments : en haut, sur le rebord ou dans une anfractuosité de la grotte, un oiseau, le plus souvent un corbeau, quelquefois aussi un hibou ; en bas, le long du taureau, un scorpion qui lui pince les testicules, un chien lappant avec avidité le sang qui découle de la blessure, un serpent faisant face au chien ; enfin un lion, tantôt accroupi, tantôt assis, tantôt encore bondissant vers une urne. Les détails, en effet, varient d'un monument à l'autre. Ainsi, dans le bas-relief du Capitole qui est au Musée du Louvre le lion manque ; la scène y est plus simple que sur d'autres bas-reliefs célèbres. On y voit au-dessus de la voûte : le char du soleil traîné par quatre chevaux, monté par un jeune homme et précédé d'un porte-flambeau ; — trois pins de haute taille ; — et le char de la lune traîné par deux chevaux, monté par une jeune femme, et précédé d'un autre porte-flambeau qui descend rapidement la déclivité de la voûte avec son flambeau renversé. Sur le bas-

(1) Vide supra le *Mihir Yasht*. La demeure de Mithra est au-dessus de la haute Hara. Cfr. Windischmann, *Ouvr. cité*, p. 63.

relief de Heddernheim, au contraire, au musée de Wiesbaden (1), le cadre de la scène principale est surchargé de décorations : le long de la voûte les douze signes du zodiaque ; dans les corniches, sur les côtés, sur le fronton, une série de médaillons contenant des figures symboliques et la représentation des épreuves par lesquelles le fidèle doit passer aux différentes phases de son initiation.

Le nombre considérable des monuments semblables actuellement connus (2), montre que la scène dont ils nous ont conservé le souvenir, constituait certainement l'expression la plus haute et la plus saisissante du mithriacisme. Mais en dépit des nombreuses interprétations qu'elle a suggérées, le sens précis n'en a pas encore été découvert (3). Est-ce le sacrifice de rédemption offert à Ahoura-Mazda par un dieu médiateur et sauveur? Est-ce la représentation du soleil toujours jeune, victorieux, invincible, entrant dans le signe zodiacal du taureau à l'équinoxe du printemps? Ou bien le taureau serait-il la représentation idéographique du principe humide dans lequel le soleil plonge ses rayons fécondants? Le sacrifice de Mithra avait peut-être plusieurs significations à la fois, à cette époque où il semblait invraisemblable qu'une expression ou un symbole n'eussent qu'un seul sens, et où tant de croyances d'origine différente se greffaient sur les traditions mithriaques. Les

(1) Voyez les reproductions dans Lajard, *Ouvr. cité*, *Atlas*, pl. XC; Niklas Müller, *Mithras, eine vergleichende Uebersicht*, etc. (Wiesbaden, L. Riedel, 1883 ; extrait des *Annalen des Vereins für nassauische Alterthumskunde und Geschichtsforschung* vol. II, n° 1. Wiesbaden, 1831).

(2) Voir dans Lajard, *Atlas*, les bas-reliefs de Rome (planche LXXV), Ostie (LXXX), Naples (LXXXIII), Bourg-Saint-Andéol (LXXXVII), Buda (CI), Mauls-en-Tyrol (CIII à CIV), Heddernheim (XC), Neuenheim (XCII), Aquilée (C), etc., et en général sur les frontières le long du Rhin et du Danube. Ne pas confondre le groupe mithriaque avec celui de la Victoire immolant un taureau.

(3) Voyez dans Lajard, *Ouvr. cité*, p. 682 et suiv. la discussion de ces diverses interprétations. Cfr. Eichhorn, *De deo sole invicto Mithra*, deux mémoires de 1814 et 1815, publiés dans le t III des *Commentationes Societatis regiæ Gottingensis recentiores*; Creuzer, *Symbolik und Mythologie*, I, p 744, et suiv. ; Zoega, *Abhandlungen* (éditées par Welcker ; Göttingen, 1817), p. 89-210. Marquardt (*Röm. Staatsv.*, III, p. 83, note 1) cite encore avec éloge : Stark, *Zwei Mithræen der grossherzoglichen Alterthumssammlung in Karlsruhe*, dans *Festschrift zur Heidelberger Philologenversammlung*, 1866, p. 27 et suiv.

initiés aux mystères connaissaient la minutieuse explication de tous ces détails d'un culte où le symbolisme était aussi développé que chez les Alexandrins. Dans l'état actuel des documents qui sont à notre disposition, il faut nous résigner à être des prosélytes de la porte, qui ne sont pas admis dans les arcanes du sanctuaire mais qui savent néanmoins sur quels points portent les révélations dont la complète possession leur est encore interdite (1). En réunissant toutes les données connues, nous arriverons du moins à une solution vraisemblable.

Les fidèles de Mithra ne cachaient pas l'origine étrangère de leur dieu ; aux yeux des païens syncrétistes il n'y avait pas de meilleur titre à l'adoration. Les éléments des mystères mithriaques étaient certainement rattachés à des traditions perses, sur l'authenticité et la pureté desquelles il est permis d'avoir des doutes, mais que leurs adeptes faisaient remonter à Zoroastre. M. Lajard et d'autres interprètes ont cru retrouver sur plusieurs monuments mithriaques, un mot zend, *nama,* à côté de la blessure d'où s'écoule le sang du taureau. Sur le bas-relief capitolin, au Louvre, on lit *nama Sebesio;* sur le Mithra de la collection Giustiniani : *nama,* suivi d'une cassure ; sur une pierre mithriaque trouvée à Tivoli : *nama cunctis.* Ils traduisent *nama* par : *honneur* ou *gloire,* et insistent sur ce fait pour corroborer les rapports étroits qu'ils établissent entre le culte de Mithra dans la société romaine et le culte persan. Malheureusement la base même de ce raisonnement est des plus contestables. Bien loin d'être un mot zend, *nama* doit tout simplement être reconnu pour un mot grec fort commun qui signifie : *courant, source.*

Ces restrictions étant bien établies, il n'en reste pas moins vrai que l'enseignement communiqué aux mithriastes se rattache vraiment à la religion perse. Mithra est un dieu mède qui ne

(1) M. Lajard, dans son grand ouvrage sur Mithra déjà plusieurs fois cité, affirme l'identité des mystères romains et des mystères perses de Mithra, et cherche à les expliquer les uns par les autres. Cette affirmation, sous sa forme absolue, n'est rien de plus qu'une hypothèse. M. Lajard explique ce qui est mal connu par ce qui l'est moins bien encore, et il ne tient aucun compte des modifications introduites dans le culte de Mithra, par les populations d'Asie Mineure qui le transmirent aux Romains.

parle pas grec, nous dit Lucien (1). Sur quelques inscriptions mithriaques on retrouve le nom d'Ahriman (2). Le taureau, le lion, le chien, le serpent, presque tous les animaux des bas-reliefs avaient déjà chez les Perses une valeur symbolique, analogue à celle qu'il faut leur reconnaître sur les monuments qui nous occupent. La grotte au fond de laquelle le sacrifice du taureau est consommé, est censée une reproduction de la grotte naturelle abondante en fleurs et en sources, que Zoroastre lui-même consacra dans les montagnes voisines de la Perse à la gloire de l'auteur de toutes choses, Mithra ; c'est une image du monde organisé par ce dieu, et les objets qui y sont placés, à des distances régulières, symbolisent les éléments et les régions de l'univers (3). Cette tradition qui nous a été transmise par Porphyre, nous apprend qu'au IIIe siècle un enseignement cosmogonique devait être rattaché à la grotte mithriaque et que cet enseignement était censé remonter à Zoroastre.

D'autre part, il est évident que la révolution du soleil à travers le zodiaque, la succession des saisons, l'alternance du jour et de la nuit inspiraient des spéculations d'un autre ordre. Autrement on ne s'expliquerait pas pourquoi les bas-reliefs portent les signes du zodiaque, les chars du soleil et de la lune, les porte-flambeau qui escortent ces chars ou qui flanquent le taureau. Porphyre nous apprend que la place de Mithra est à l'équinoxe; il tient le glaive du bélier qui est le signe de Mars; il est posé sur le taureau qui est le signe de Vénus (4): car, ajoute Porphyre, Mithra, comme le taureau, est le démiurge, le seigneur de la régénération (5). Ces indications confirment celles que fournissent les nombreuses inscriptions où Mithra est invariablement appelé le *Soleil invincible*. Ses fidèles célébraient en lui le créateur du monde, le soleil qui triomphe de l'hiver et des ténèbres, la source de toute vie. Aussi place-t-on à côté de lui, dans ses temples, des cruches,

(1) *Deor. Conc.*, 9.
(2) *C. I. L.*, III, 3415 ; VI, 47.
(3) Euboulos, cité par Porphyre : *De Antro nymph.*, 6. Cfr., *ibid.*, 19.
(4) *De Antro nymph.*, 24.
(5) Cfr. Mithra sortant du rocher et les inscriptions déjà citées : *Petræ genetrici*.

symboles des sources qui concourent à la production de la vie (1). A l'époque romaine Mithra n'est plus un subordonné d'Ahoura-Mazda. La divinité suprême des Mazdéens a disparu en Occident; le serviteur a supplanté le maître.

Quelque attrait que ces spéculations cosmogoniques offrissent aux initiés, il n'en ressort pas moins clairement des monuments et des quelques témoignages contemporains conservés jusqu'à nos jours, que la grande majorité des mithriastes accordaient beaucoup plus d'importance aux enseignements mystiques et moraux qui s'y rattachaient. Mithra, l'auteur de toute vie, le dieu invincible, était aussi le protecteur de la vie, le purificateur, le garant de l'immortalité pour tous ceux qui, par leur fermeté, leur constance et leur pureté s'étaient montrés dignes de ses faveurs. Voilà ce qui touchait bien autrement encore que des spéculations cosmogoniques les croyants du IIIe siècle. Voilà ce qui, parmi tous les cultes païens, recommandait tout particulièrement la religion de Mithra à leur attention ! On lui offre du miel comme au protecteur des fruits de la terre; le même miel sert aux initiés à purifier leur langue de tout péché; ils s'y lavent les mains et manifestent ainsi leur intention de les garder pures de tout ce qui est mauvais ou honteux (2). Pour se rendre dignes des privilèges de l'initiation à ses différents degrés, ils se soumettent à des épreuves souvent terribles, montrant ainsi qu'ils sont prêts à tout supporter afin de demeurer fidèles au dieu, et qu'ils placent leur confiance dans sa toute-puissante protection. Sur maint bas-relief on voit Mithra relevant un de ses adorateurs ou le faisant entrer dans le char solaire (3); nous le retrouvons sur un grand nombre d'amulettes (4). Il est bon de se mettre sous sa garde, non seulement pour la vie terrestre, mais surtout pour la vie future; car c'est lui qui préside à l'évolution des âmes.

La destinée des âmes était probablement l'objet principal

(1) *Ibid.*, 17.
(2) *Ibid.*, 15 et 16.
(3) Lajard, *Atlas*, pl. XC, XCIV, XCVI.
(4) Montfaucon, *Ant. expl.*, II, 1re part., 3, 1, p. 356 et suiv.; Marquardt, *Röm. Staatsv.*, III, p. 105.

de l'enseignement mystérieux. Mithra y paraissait comme régénérateur et comme sauveur. Porphyre, parlant de la grotte mithriaque, nous raconte que les Perses, lorsqu'ils veulent initier le néophyte au mystère de la descente des âmes dans le monde inférieur et de leur retour vers un monde supérieur, appellent le premier σπήλαιον (grotte ou antre) (1). Cette grotte était, en effet, comme nous venons de le voir, un emblème du monde terrestre; et nous trouvons dans la tradition orientale les données nécessaires pour reconstituer le rôle que Mithra remplit à l'égard des âmes qui viennent à lui dans ce monde terrestre. N'était-il pas celui qui défend ses fidèles contre les mauvais esprits, contre la méchante mort, et qui s'élance lui-même vers l'immortalité comme un précurseur victorieux? N'avait-il pas été reconnu de bonne heure comme médiateur entre Ahoura-Mazda et Ahriman (2)? Mithra, l'invincible, est celui qui permet aux âmes de rentrer dans le monde supérieur; ses mystères apprennent aux hommes par quels moyens et à la suite de quelles épreuves ils auront part au salut.

Cet enseignement devait être étroitement mêlé aux spéculations astronomiques mentionnées plus haut (3). Pallas, l'historien du IIe siècle dont Porphyre nous a conservé des fragments, écrivait que les particularités du rite d'initiation aux différents grades étaient censées des allusions symboliques aux signes du zodiaque, mais qu'en réalité elles se rapportaient aux vicissitudes des âmes qui revêtent plusieurs corps (4). Et Celse, dans son *Traité véridique* contre les chrétiens, parle d'un escalier à huit portes élevées qui, dans les mystères de Mithra, représentaient d'une façon symbolique le passage de l'âme par les deux voies célestes, celle des étoiles fixes et celle des planètes (5).

(1) *De antro nymph.*, 6.

(2) Voir plus haut p. 80 et 82 à 83.

(3) La légende très ancienne d'après laquelle Mithra aurait volé des bœufs (Commodien, *Instr.*, I, 13; Firmicus Maternus, *De err. prof. rel.*, 5) fut également interprétée comme un symbole astronomique. En réalité c'est une des plus anciennes légendes aryennes : la délivrance des bestiaux par un dieu solaire bienfaisant.

(4) Porphyre, *De Abstin.*, IV, 16.

(5) Origène, *Contra Cels.*, VI, 22. Cfr. Lajard (*Ouvr. cité*, p. 625, 662 et suiv.). Nous ne suivrons pas l'auteur dans ses essais d'interprétation.

En tenant ainsi compte de tous les témoignages que nous fournissent les auteurs du IIe et du IIIe siècle (1), on ne saurait mettre en doute que la représentation la plus répandue et la plus haute expression de la religion mithriaque, l'immolation du taureau par Mithra, ne vise également le salut des âmes. Mithra, le dieu créateur, la source de toute vie, le protecteur des purs, le dieu auquel rien ne résiste, pénètre dans le monde inférieur pour répandre les germes de vie que renferme le taureau. Les animaux malfaisants, tels que le scorpion et le serpent, s'efforcent en vain d'accaparer la force et le sang de la victime; le chien, le fidèle protecteur des âmes pures, veille à ce que le sang régénérateur ne soit pas perdu (2). Heureux ceux qui par leur constance ont gagné l'initiation et mérité d'avoir part à la vie nouvelle! Ils retourneront dans le monde supérieur.

Telle fut certainement, — sans préjudice du détail des spéculations mystérieuses, — l'idée centrale du culte de Mithra. Il n'y en avait pas qui répondît plus complètement aux aspirations religieuses de la société du IIIe siècle. Toutefois, dans une société aussi mélangée et au sein d'une confusion religieuse aussi embrouillée, les croyances des mithriastes ne présentèrent probablement pas plus d'unité que celles d'aucune autre association religieuse de la même époque. Le culte de Mithra offre les plus grandes analogies avec les cultes des gnostiques. Il fut, en réalité, un gnosticisme païen (3), avec ses théories sur l'évolution des âmes et ses procédés pour assurer leur retour vers le monde supérieur. Il en eut les vastes ambitions et les puérilités, le mélange de vues élevées et de superstitions. Jérôme raconte, dans son *Commentaire sur le prophète Amos* (4), que le terme mystique *abraxas* est

(1) M. Albert Dumont, dans un article sur les fouilles de Salone (*Rev. archéol.*, février, 1872), signale une inscription mithriaque, probablement de l'époque des Antonins, où il est dit d'un jeune homme mort à quatorze ans, que la terre a son corps, mais l'air sacré son âme.

(2) Quant au lion, il représente le principe de la chaleur solaire (Tertullien, *Adv. Marc.*, I, 13); il est donc comme Mithra un symbole du soleil. D'après Arnobe (VI, 10), il était aussi qualifié de *frugifer*.

(3) Déjà Celse rapprochait la doctrine des mystères mithriaques des spéculations gnostiques. Voyez Origène, *C. Cels.*, VI, 22.

(4) Ch. II, sur les vv. 9 et 10 (éd. Vallarsius, Venise, 1768, t. VI, 1re part., col. 257).

souvent remplacé chez les païens par celui de *Meithras*, et non *Mithras*, pour que la valeur numérique des lettres additionnées atteigne le nombre sacré 365. On trouve sur plusieurs amulettes la représentation de Mithra ou de son lion, ce dernier parfois confondu avec le lion de Juda (1). Nous rattachons également à ces spéculations ou superstitions gnostiques les Mithra à tête de lion, les Mithra entourés de serpents dont quelques modèles ont été mis à jour, et qui font penser aux anciens dieux de l'Assyrie ou de la Chaldée (2).

La part des traditions phrygiennes dans ce gnosticisme païen fut sans doute considérable, mais comment la déterminer? Les combinaisons antérieures de Mithra avec les dieux phrygiens, Mên, Attis, Sabazius (3) avaient laissé leurs traces. Le plus connu des bas-reliefs mithriaques, celui du Louvre, en fournit la preuve, puisque les mots *Nama Sebesio* qu'il porte gravés sur le cou du taureau à côté du glaive de Mithra, concernent très probablement Sabazius. La petite catacombe mithriaque de la voie Appienne (4) contient, en face l'une de l'autre, les tombes de Vincentius, prêtre de Sabazius, et de M. Aurelius, prêtre de Mithra. Nulle part on ne saisit d'une façon plus directe que dans cette curieuse catacombe les compromissions et les faciles alliances du mithriacisme (5). Les peintures de la tombe de Vincentius représentent le sort d'une femme, Vibia, après la mort. La doctrine mithriaque touchant le salut des âmes y est illustrée par les souvenirs de la mythologie classique : Vibia descend dans le monde souterrain, elle est amenée par Mercure devant Dîs Pater (Pluton) et Abra Cura (Proserpine) en présence des Parques; après un jugement favorable, elle est introduite par son bon ange au banquet des justes. Un autre banquet réunit sept prêtres pieux (*septem pii sacerdotes*). Au-dessus d'une tombe voisine

(1) Montfaucon, *Ant. expl.*, II, 1re part., 3, 1, p. 356 et suiv.

(2) Lajard, *Atlas*, pl. LXX à LXXIII.

(3) Voir plus haut p. 81. Cfr. Gerhard, *Archaeologische Zeitung*, 1854, p. 209 et suiv. ; Lenormant, *Rev. archéol.*, janvier, 1875, p. 48.

(4) Voyez à ce sujet Garucci (le R. P.). *Les Mystères du syncrétisme phrygien* (Paris, 1854).

(5) Cfr. Lenormant, *art. cité*, p. 49-50 ; E. Renan, *Marc-Aurèle*, p. 578, note 1 et p. 579, note 1 ; *C. I. L.*, VI, 142.

où reposent un prêtre et une prêtresse, une Vénus *aversa*, nue, est représentée parmi les emblèmes des quatre éléments. La morale des inscriptions est à l'avenant : l'épitaphe de Vincentius enseigne à mener joyeuse vie sur la terre (*cum vives bene fac; hoc tecum feres*; et plus loin : *manduca, bibe, lude et veni ad me*) (1). M. Aurelius se vante d'avoir procuré à ses élèves : *basia, voluptatem, jocum*. Étrange titre de gloire pour un prêtre de Mithra, le dieu pur! On reconnaît ici l'esprit qui inspirait les sabazies (2) et peut-être aussi la tendance antinomienne de ceux qui ne craignent pas de faire abonder le péché, puisqu'ils connaissent le secret des purifications divines dont l'efficace est illimitée.

Le mithriacisme, d'ailleurs, s'ouvrit encore à d'autres importations d'origine étrangère. Ainsi les statues de Mithra avec les attributs de Bacchus (3) dénotent qu'il y eut tout au moins des tentatives d'assimilation entre ces deux dieux. L'un et l'autre n'étaient-ils pas les dieux de la fécondité et de la vie, et n'avaient-ils pas chacun de son côté fusionné mainte fois avec Sabazius?

III

Le culte et l'organisation du mithriacisme au III*e siècle.*

La plus saisissante des pratiques observées dans le culte mithriaque, celle qui répondait le mieux à l'idée centrale de l'enseignement que nous avons essayé de reconstituer, fut le bain

(1) Nous lisons avec M. Le Blant (*Rev. arch.*, juin, 1875, p. 358-368) : *manduca, bibe* et non *vive*. L'interprétation que l'éminent archéologue donne du mot *benefac* nous paraît également la plus plausible. Cela signifie : *fais-toi du bien*. La morale de Vincentius est : *tant que l'on est en vie il faut s'en donner à cœur joie.*

(2) Cfr. Clément d'Alex., *Protrept.*, II, 15 et 16.

(3) Lajard, *Atlas*, pl. CIII.

de sang purificateur, le taurobole phrygien que nous avons déjà vu administrer par les prêtres de la Grande Mère (1). Il y avait, sans doute, dans l'esprit des fidèles, un rapport étroit entre le sacrifice du taureau mythique par Mithra lui-même et le taurobole accompli par le prêtre. Le premier était comme le prototype divin du second; tous deux tendaient au même but, la communication d'une vie nouvelle à ceux auxquels le bénéfice de l'acte régénérateur était destiné (2). A partir des Antonins, l'usage en devint de plus en plus fréquent, surtout à la fin du IIIe et au IVe siècle (3). Tantôt on lui attribuait une efficacité définitive et permanente comme au sacrement d'initiation qui ouvrait une fois pour toutes au fidèle les portes de la vie éternelle; tantôt encore on éprouvait le besoin de le renouveler au bout d'une certaine période, peut-être afin de laver les souillures que l'on avait pu contracter dans l'intervalle des deux cérémonies. On le pratiquait aussi par substitution. De même que les dévots catholiques modernes font dire une messe à l'intention d'une personne dont le sort leur tient à cœur, de même les adorateurs de Mithra ou d'Attis procédaient au taurobole en faveur d'une cité, d'un prince ou d'une tierce personne qui souvent en ignorait (4). C'était l'*opus operatum,* le sacrement magique agissant en dehors de toute participation du fidèle. Où le prêtre chrétien absorbe une hostie consacrée pour faire bénéficier un tiers de la grâce divine, le prêtre païen se couvrait de sang pour procurer à d'autres la régénération.

Ce n'est pas d'aujourd'hui que datent les rapprochements entre les pratiques du culte de Mithra et les sacrements chrétiens.

(1) *Vide supra*, p. 68 à 69.

(2) *C. I. L.*, VI, 510 : *taurobolio criobolioque in æternum renatus.*

(3) Cfr. Marquardt, *Röm. Staatsv.*, III, p. 87. L'empereur Elagabal se fait administrer le baptême sanglant du taurobole (Lampr. *Heliog.*, 7).

(4) Voyez Boissieu, *Inscr. de Lyon*, p. 22 à 38. Tauroboles en faveur de Septime Sévère à Valence, à Narbonne, à Lyon. Voyez l'énumération des honneurs rendus à Sévère, dans de Ceuleneer, *Essai sur la vie et le règne de Sept. Sév.*, p. 176 à 178. Cfr. *C. I. L.*, V, 810 (un esclave établit à Aquilée un antre mithriaque *pro salute* d'un entrepreneur des mines de la Norique), VIII, 8203 (criobole *pro salute* d'Alexandre Sévère administré à deux personnages par le ministère d'un prêtre d'après l'oracle d'un archigalle).

Déjà les premiers écrivains chrétiens relèvent de semblables analogies. Fortuites à l'origine, elles s'accentuèrent probablement à mesure que le christianisme fut plus répandu, chaque culte ayant alors la tendance à reproduire dans ses propres cérémonies ce qui réussissait chez le voisin. Firmicus Maternus oppose le sang régénérateur du Christ aux souillures du taurobole (1). Longtemps avant lui déjà, d'autres rites plus spécialement mithriaques, la lustration des néophytes, la confirmation des initiés, la consécration du pain et de l'eau, avaient été dénoncés par Justin Martyr et par Tertullien comme des imitations diaboliques des institutions chrétiennes, du baptême, de l'onction et de la sainte Cène (2). De très bonne heure, en effet, les apologètes du christianisme reconnurent dans le culte de Mithra une forme de paganisme dont la concurrence leur devait être particulièrement redoutable, témoignant ainsi d'une plus grande perspicacité que leurs collègues païens.

Le mithriacisme fut une religion riche en cérémonies symboliques, comme la plupart des cultes orientaux que nous avons passés en revue. A côté des rites mentionnés par les auteurs chrétiens, il y en eut d'autres en grand nombre, que nous ne connaissons guère, mais dont l'existence est certaine, par exemple des rites de purification et d'expiation (3). Porphyre nous a déjà appris que les mithriastes se purifiaient la langue de tout péché avec du miel, et qu'ils s'y lavaient les mains pour se préserver du mal. La plupart de ces cérémonies étaient destinées à préparer, à illustrer ou à symboliser le passage des fidèles à travers les différentes phases de leur initiation. Ainsi les affiliés qui participaient aux « léontiques »

(1) 27, 8.

(2) Justin, *Apol.*, I, 66, et *Dial. c. Tryph.*, 70; Tertullien, *De Præscr. hær.*, 40: « *Sed quæritur a quo intellectus interpretetur eorum quæ ad hæreses faciant. A diabolo scilicet, cujus sunt partes intervertendi veritatem, qui ipsas quoque res sacramentorum divinorum in idolorum mysteriis æmulatur. Tingit et ipse quosdam, utique credentes et fideles suos; expiationem delictorum de lavacro repromittit, et si adhuc memini Mithræ, signat illic in frontibus milites suos; celebrat et panis oblationem et imaginem resurrectionis inducit, et sub gladio redimit coronam* ». Cfr. *De Bapt.*, 5.

(3) Voyez dans le *Mihir Yasht* (§ 119 à 124; Windischmann, p. 14 et 15) les prescriptions relatives aux purifications et pénitences dans le culte de Mithra.

(cérémonies célébrées par les « lions » de Mithra) revêtaient diverses formes animales (1). Pour solenniser l'introduction d'un nouvel adepte dans la légion des « soldats » de Mithra, on lui plaçait une couronne sur la tête en interposant une épée; il devait repousser du revers de la main la couronne, et déclarer que son unique couronne serait Mithra lui-même. Il était lié dès lors par une sorte de vœu perpétuel; il s'était consacré à Mithra jusqu'à affronter pour lui le martyre; on le reconnaissait au milieu de ses semblables à son refus de se laisser couronner (2).

La communauté mithriaque formait une société fermée, aux allures volontiers mystérieuses, que M. Renan a fort ingénieusement comparée à une sorte de franc-maçonnerie païenne (3), et qui, par certains caractères, se rapproche de cette « Armée du salut » dont l'Angleterre a gratifié le monde il y a quelques années. Nous n'avons aucune espèce de renseignements sur le culte public; nous ne savons même pas si les mithriastes célébraient d'autres cultes que ceux qui étaient réservés aux initiés. Leur fête principale était celle du soleil renaissant, le 25 décembre, le prototype païen de notre Noël (4). Les réunions religieuses avaient lieu dans des chapelles, le plus souvent souterraines, aménagées dans des grottes naturelles ou reproduisant à l'intérieur la forme d'une caverne : sur le fond se détachait en relief le sacrifice du taureau par Mithra. Peut-être y avait-il aussi de petites chapelles latérales pour d'autres divinités rapprochées de Mithra. Le feu sacré brûlait sur un ou plusieurs autels (ordinairement il y en avait sept); des lampes à ornements perlés, des cierges placés dans des règles percées de trous éclairaient le sanctuaire. Le

(1) Porphyre, *De Abst.*, IV, 16.

(2) Tertullien, *De Cor.*, 15. On comprendra toute l'importance de cette cérémonie si l'on veut bien se rappeler que le mithriacisme comptait des adhérents surtout dans l'armée.

(3) *Marc-Aurèle*, p. 577. Eunape, *Vit. Phil.*, p. 52 (éd. Boissonnade) prétend que les initiés aux mystères de Mithra devaient promettre de ne pas se faire initier à d'autres mystères. Ce commandement trahit plutôt les aspirations du mithriacisme que la réalité.

(4) Voyez à ce sujet l'article *Mithra*, inséré par M. G. Bonet-Maury dans le supplément de l'*Encyclopédie des sciences religieuses*, publiée sous la direction de M. Lichtenberger.

dieu y était représenté sous divers aspects, en particulier sous la forme d'un jeune homme dont le buste seul ressortait d'un cippe en pierre brute. Auprès de lui étaient placées des urnes symbolisant les sources de la fécondité. Les statues des porte-flambeau (Matin et Soir, ou Printemps et Automne), les représentations des animaux symboliques, les reproductions des scènes les plus émouvantes de l'initiation, les *ex-voto*, les portraits des sages qui avaient propagé le culte du soleil ou de Mithra, complétaient la décoration de ces petits temples mithriaques dont l'aménagement ne nous est qu'imparfaitement connu (1).

Il y avait sans doute aussi des salles distinctes où les novices et les affiliés d'ordre inférieur affrontaient les mystérieuses et redoutables épreuves qui devaient leur donner accès aux grades plus élevés dans la hiérarchie des initiés (2). Nous n'entrerons pas dans un examen détaillé des épreuves et des grades par lesquels passaient les adorateurs de Mithra. Les documents qui nous renseignent à ce sujet sont trop peu nombreux, trop confus et d'une époque trop tardive, pour qu'il soit possible de reconstituer la très curieuse discipline

(1) A consulter à propos des Mithræa : Porphyre, *De Antro nymph.*, 6, 17 et 20; Th. Roller, *Saint Clément de Rome* (*Rev. archéol.*, août 1872; cfr. *Bollettino di arch. crist.*, 2e série, 1870) ; Visconti, *del mitreo annesso alle terme Ostiensi di Antonino Pio* (*Annali*, 1864) ; Nikl. Müller, *Ouvr. cité* (description du plus complet des temples mithriaques à Heddernheim); J. Burckhardt, *Die Zeit Constantins des Groszen*, p. 235; A. Maury, *Hist. des Rel. de la Grèce antique*, III, p. 83 (le culte de Cybèle dans les cavernes) ; Windischmann, *Ouvr. cité*, p. 63 (origine de la grotte mithriaque); *C. I. L.*. VI, 725, 726, 733, 749, etc.

(2) Tertullien (*De Cor.*, 15) écrit à propos du soldat de Mithra : *cum initiatur in spelæo*. — Voyez la correspondance adressée de Rome par M. Le Blant à l'*Académie des Inscr. et Belles-Lettres* et communiquée à la séance du 24 avril 1885, où l'éminent correspondant signale, après M. Stevenson de l'*Académie d'archéologie chrétienne* à Rome, la découverte d'un sanctuaire mithriaque Via dello Statuto. En haut on voit deux chambres, l'une triangulaire, l'autre carrée; cette dernière était ornée de médaillons sous l'un desquels on lit : *Apolonius Thyaneus*. Dans cette salle étaient honorés, non pas les philosophes comme le veut M. Le Blant, mais les plus illustres adeptes ou promoteurs du culte solaire. Au-dessous de ces deux salles on a découvert deux chambres souterraines ; la première, qui a l'aspect d'une salle de bain, servait peut-être aux épreuves ; la seconde était le sanctuaire proprement dit, comme l'indique le groupe central du jeune Phrygien égorgeant le taureau.

de ces mystères. Quel fut exactement le nombre des grades, leur signification et le privilège attaché à chacun d'eux ? On trouve dans les auteurs anciens un assez grand nombre de noms distincts pour les initiés : soldat, corbeau, lion, hyène, Perse, coursier solaire, aigle, épervier, Père, etc.; mais ces noms indiquent-ils autant de grades distincts ou n'y en a-t-il pas qui désignent simplement des initiés du même grade selon leur sexe ou selon les fonctions qu'ils accomplissaient (1)? Notons seulement que les femmes étaient admises aux dignités supérieures comme les hommes (2) et que toute l'association des initiés affectait un certain caractère militaire. Une hiérarchie rigoureusement organisée, à la tête de laquelle se trouvait le Père des Pères, assurait la discipline. Presque dès le début le fidèle devenait soldat de Mithra; il luttait contre le mal pour mériter les faveurs de son dieu. A mesure qu'il avançait en grade, à mesure aussi il affirmait sa victoire sur la vie inférieure, sa participation à la vie supérieure dont Mithra lui assurait la jouissance, et comme son dieu il aspirait à devenir invincible. Il n'y a rien d'étonnant à ce que le culte de Mithra se soit tout d'abord développé dans l'armée.

(1) M. Lajard (*Ouvr. cité*) compte douze grades distincts: soldat, bromius ou taureau, lion, vautour, autruche, corbeau, griffon, Perse, Helios ou soleil, Père-Aigle, Père-Épervier, Père des Pères. Cfr. Montfaucon, *Ant. expl.*, II, 1, ch. 4. Jérôme (*Epist. ad Lætam*, 57) donne les huit suivants : corax, nymphus (gryphius ?), miles, leo, Perses, Helios, dromo, pater; ils doivent être réduits à sept, puisque Hélios et dromo désignent évidemment un même grade, celui des Heliodromoi. Porphyre (*De Abstin.*, IV, 16) écrit: « Ainsi ils appellent les mystes qui prennent part à leurs fêtes religieuses des lions; les femmes des lionnes ; les desservants des corbeaux, et pour ce qui est des Pères, ils les appellent aigles et vautours ». Cfr. *De Antro nymph.*, 15. Voir aussi les divers passages déjà cités de Justin et de Tertullien et *C. I. L.*, VI, 754. Les affiliés de chaque grade avaient probablement une direction hiérarchique; voyez Preller (Jordan), *Röm. Myth.*, II, p. 417, note 4. Marquardt (*Röm. Staatsv.*, III, p. 86) distingue sept grades : les corbeaux, les κρύφιοι (c'est-à-dire les hommes du secret), les soldats, les lions ou les lionnes, les Perses, les coursiers solaires et les Pères. Cette classification nous paraît aussi la meilleure, parce qu'elle repose sur des données épigraphiques. Les grades qu'elle admet se retrouvent tous sur les monuments, à l'exception de celui des soldats. Mais nous savons par Tertullien (*De Cor.*, 15) que le grade de *miles* existait et qu'il comportait même des engagements importants de la part des initiés.

(2) Flavius Vopiscus, *Aur.*, 4 : la mère d'Aurélien était prêtresse du Soleil ou de Mithra à Sirmium.

Les épreuves auxquelles il fallait se soumettre pour entrer dans la communauté ou pour avancer en grade, servaient à mettre en évidence la force d'âme, l'endurance des candidats, et l'intensité de leur confiance en Mithra. C'étaient des mortifications, telles que le jeûne prolongé, les flagellations, ou bien des luttes parfois périlleuses; tantôt il fallait affronter les flammes; tantôt il s'agissait d'échapper au danger de l'eau. Le nombre et la nature de ces épreuves (1) variaient probablement suivant les régions où les initiations étaient pratiquées, et suivant les personnages qui se présentaient. Sur le bas-relief de Heddernheim nous voyons un novice plongé dans la neige; un pareil supplice ne devait pas être fréquemment imposé aux néophytes de Rome ou d'Ostie. D'autre part, il n'est pas probable que des personnages tels que Commode fussent soumis à toutes les rigueurs des épreuves complètes (2). Alors déjà il était avec le ciel des accommodements; sans quoi on ne pourrait pas s'expliquer le grand nombre des mithriastes. Tous n'étaient pas des héros. Il s'agissait avant tout de frapper l'imagination, de produire, suivant l'expression de l'historien Lampride, un « simulacre de terreur » (3). Telles de nos jours les épreuves que les francs-maçons prétendent imposer à leurs candidats pour la plus grande terreur des âmes crédules. Il y a tout lieu de croire cependant que dans certains cas, par accident ou par excès de zèle, ces épreuves entraînèrent mort d'homme. C'est à de pareils accidents que le culte de Mithra dut probablement le renom d'autoriser les sacrifices humains (4). Adrien fut, dit-on, obligé de les interdire, et Commode qui, par malice ou par

(1) Voir les commentateurs de Grégoire de Nazianze, à propos de l'*Orat. Stelit., I in Jul.* (éd. Morelli) p. 77 et 89; *Orat.* XXXIX, p. 626. Elie de Crète (II, p. 325) parle de 12 épreuves; Nonnus (II, p. 501, 510, 511) veut qu'il y en ait eu quatre-vingts. — Voyez la décoration des bas-reliefs de Mauls-en-Tyrol, de Neuenheim, de Heddernheim, d'Osterburken (Lajard, *Atlas*, pl. XC à XCIV). Cfr. Stark, *Zwei Mithræen*, etc.

(2) Lampride, *Comm.*, 9.

(3) Cfr. *Bollettino della Commissione archeologica municipale* (Rome, 1874, n° 1); *Quattro monumenti mitriaci rinvenuti sull' Esquilino*, p. 234 à 237 (pl. XX): le simulacre de la décollation pour éprouver le néophyte.

(4) Photius, *Biblioth.*, 258 (éd. Bekker, p. 483); Socrate, *Hist. eccl.*, III, 2; Eusèbe, *Praep. ev.*, IV, 16, 7; Porphyre, *De Abst.*, II, 56.

cruauté instinctive, exigeait des prêtres orientaux qu'ils prissent leurs pénitences sanglantes au sérieux, se rendit positivement coupable d'homicide dans les temples de Mithra.

Desservi comme toutes ces religions orientales par un clergé nombreux (1), le culte de Mithra se répandit avec une extrême rapidité pendant le IIIe siècle, au point de contrebalancer les progrès non moins rapides du christianisme et de mettre momentanément en danger le triomphe de celui-ci (2). Comme les autres dieux orientaux que nous avons passés en revue, Mithra eut des prétentions envahissantes. Il n'aspirait à rien moins qu'à être reconnu comme le dieu suprême, unique; mais alors que les autres ne parvinrent pas à développer sensiblement leur empire à partir du IIIe siècle, les adorateurs de Mithra, depuis Aurélien jusqu'à Julien (3), purent espérer que leur dieu avait remporté la victoire définitive, que grâce aux larges et fuyantes combinaisons de leur syncrétisme, le soleil invincible, le Mithra éternel, avait supplanté les dieux de l'Orient et de l'Occident, comme il s'était substitué au Christ dans les spéculations toujours plus répandues du manichéisme, et que l'unité religieuse était faite autour de leur dieu régénérateur.

L'échec de la restauration païenne entreprise par Julien assura le triomphe de la rédemption par le Christ sur la régénération par Mithra. En 377, le préfet de la ville, Gracchus, donna ordre de fermer les temples de Mithra (4), et malgré l'attachement persévérant d'un grand nombre de Romains

(1) La première inscription mentionnant un prêtre du Soleil invincible est du règne de Tibère (Mommsen, *Inscr. Neap.*, 6364. Voyez *sacerdos* (*C. I. L.*, VI, 715, 724, 733); *Antistes* (VI, 716, 737); *Pater* (VI, 723, 725 à 727, 732, 735, 738).

(2) M. Renan (*Marc-Aurèle*, p. 579) a pu écrire à bon droit la phrase suivante : « On peut dire que, si le christianisme eût été arrêté dans sa croissance par quelque maladie mortelle, le monde eût été mithriaste. »

(3) Voyez Himerius, *Orat.*, VII, 2, p. 510 (éd. Wernsdorf); Julien, *Orat.*, IV, p. 201 (éd. Hertlein) ou (Spanheim), 155 B; *Orat.*, VII, p. 288 (éd. Spanheim, p. 222 C); *Cæs.*, p. 432 (Spanheim, 336 C); *Epist.*, 49. Cfr. Marquardt, *Röm. Staatsv.*, III, p. 87, note 9.

(4) Jérôme, *Epist. ad Lætam*, 57. Cfr. Sozomène, V, 7 (les troubles suscités à Alexandrie sous Constance, lorsque les chrétiens tournent en ridicule les emblèmes du culte de Mithra).

illustres (1), la religion mithriaque à laquelle le IIIe siècle semblait avoir promis l'avenir, disparut de la scène du monde occidental, cédant la place au christianisme comme elle devait plus tard en Orient être remplacée par l'islamisme. Le vieux dieu aryen avait vécu.

(1) Voyez les preuves à l'appui dans Renan, *Marc-Aurèle*, p. 580, note 2. Plusieurs des sanctuaires mithriaques retrouvés de nos jours ont été évidemment fermés brusquement, puis abandonnés. Voyez le compte rendu de l'*Acad. des Inscr.* du 24 avril 1885.

CHAPITRE IV

LE PAGANISME SYNCRÉTISTE

I

Nature du Syncrétisme religieux au III*e siècle. Ses variétés.*

Jamais encore le monde n'avait connu autant de dieux à la fois. Dieux de l'Orient et de l'Occident, vieilles divinités rustiques des tribus italiotes et jeunes divinités récemment écloses dans les cerveaux des philosophes comme autant d'hypostases d'idées abstraites, héros déifiés d'autrefois et empereurs divinisés de la veille, puissances protectrices du foyer traditionnel et Génies ou Démons directeurs de la vie individuelle, ils s'étaient tous donné rendez-vous dans le panthéon de l'empire romain, et formaient, avec l'infinie variété de leurs attitudes et de leurs attributions, une société aussi bigarrée que cette foule cosmopolite dont se remplissaient chaque jour les rues de la Rome impériale. Que d'éléments disparates dans ce monde des dieux ! Nous avons passé en revue les principaux groupes dont il se compose. A côté des dieux de la Grèce et de Rome, à côté des divins empereurs, des Génies, des abstractions, à côté des dieux égyptiens, phrygiens, syriens et perses, nous aurions pu en citer encore d'autres, tels que les dieux thraces, gaulois et germains, dont le culte apporté par les légionnaires se célébrait jusqu'au cœur même de Rome (1).

(1) *C. I. L.*, VI, 2798, 2799, 2805, 2807, etc. (inscriptions des prétoriens). Cfr. Hérodien, VIII, 3 ; Tertullien, *Apol.*, 24 ; *Ad Nat.*, II, 8. Voyez aussi Preller (Jordan), *Röm. Myth.*, I, p. 289, note 1 et p. 312, note 2.

Mais plus encore que le nombre exact de leurs variétés, la nature de leurs rapports mutuels mérite d'attirer notre attention. Comment ces dieux vivaient-ils entre eux? Comment les hommes religieux du IIIe siècle concevaient-ils la coexistence d'un si grand nombre de dieux, dont les prétentions se contrecarraient et dont les attributions se confondaient de plus en plus? Il y a dans une pareille conception religieuse, au sein d'une société très civilisée, un phénomène tellement étranger à nos habitudes intellectuelles et religieuses à nous, hommes modernes coulés dans le moule du monothéisme, que nous avons besoin d'en analyser tous les caractères pour le comprendre.

Le paganisme gréco-romain, à la dernière phase de son évolution, n'est plus qu'un vaste syncrétisme religieux. Tous ces dieux que nous avons étudiés séparément, vivent ensemble sous le régime de la communauté des droits et des fonctions. On continue à les distinguer, et cependant on les confond. Ils ont chacun leurs traditions, leur histoire, leurs origines propres, leur culte, leurs prêtres, leurs temples; et néanmoins ils se substituent si facilement les uns aux autres dans l'esprit des fidèles, qu'ils semblent ne plus être que des masques divers sous lesquels se cache une seule et même divinité. Leur personnalité tient au passé ; dans le présent elle est instable et ondulante. Ils se mélangent, se combinent, se superposent les uns aux autres, suivant les inspirations de leurs adorateurs et les nécessités du moment. En un seul dieu le païen du IIIe siècle en adore plusieurs, et quoiqu'il rende successivement hommage à de nombreuses divinités réellement distinctes, ils conçoit l'unité du dieu suprême. Chaque dieu est pour lui comme une expression particulière du divin; en adorant ce dieu il adore *le divin*, de même que son voisin en rendant un culte à un autre dieu. Néanmoins il tient à la variété, à la multiplicité de ses dieux, par tradition et par goût; il aime à vivre au milieu de ces légions divines et à prendre part aux cérémonies infiniment variées de leurs cultes respectifs.

La confusion commence avec l'analogie des symboles et l'attribution de fonctions identiques à des dieux différents. Lorsque deux divinités étrangères l'une à l'autre avaient un symbole commun, leurs adorateurs respectifs qui faisaient la

connaissance du symbole avant celle du dieu, n'hésitaient pas à identifier le dieu nouveau avec celui qu'ils reconnaissaient de longue date au même symbole. En outre, parmi les dieux réunis de tous les coins de l'empire il y en eut nécessairement qui firent double emploi. D'autre part, les fidèles spécialement attachés au culte d'une divinité, étaient portés à lui décerner des attributions qui fissent encore mieux ressortir son pouvoir, sans s'inquiéter des autres dieux auxquels ces mêmes attributions étaient déjà dévolues. A l'époque dont nous nous occupons, par exemple, presque tous les dieux opèrent des guérisons surnaturelles (1). Cette tendance, inhérente au paganisme, déjà formulée par Plutarque (2), se manifesta surtout chez les divers clergés des divinités orientales. Exclusivement consacrés au service d'un dieu particulier, ils prenaient à cœur l'extension de sa puissance comme un intérêt personnel. Chacune de ces divinités particulières, Sérapis, Isis, Attis, Mithra, en arrive ainsi à être considérée comme toute-puissante et universelle, parce qu'elle absorbe en elle toutes les fonctions divines. Il en résulte nécessairement des confusions et des combinaisons entre les dieux eux-mêmes.

Voici, par exemple, Sérapis : comme dieu guérisseur il est mis en rapport avec l'Apollon salutaris, avec Esculape, lequel à son tour est associé à Hygia; comme dieu du monde inférieur il devient un second Pluton, tandis que comme dieu solaire il est assimilé à Helios ou à Sol, et que, finalement, comme dieu suprême, il est identifié avec Jupiter (3). Ailleurs c'est la Grande Mère qui tantôt se transforme en Minerve ou en Diane (4), tantôt s'identifie avec Cérès (5), ou se rapproche de la Déesse syrienne, comme nous l'avons constaté précédemment. Tandis qu'un tribun fait graver sur une table de pierre à Carvoran en Grande-Bretagne, un hymne à la Vierge céleste, où elle est invoquée à la fois comme Mère des dieux,

(1) Lucien, *Deor. conc.*, 11.

(2) Plutarque, *De Is. et Os.*, 66 à 67.

(3) Voyez les index du *C. I. L.*, au mot Serapis. — Voyez, par exemple, une inscription à Jupiter Sérapis (*C. I. L.*, III, 4560) jusqu'à Vienne en Pannonie. Cfr. G. Lafaye, *Ouvr. cité*, p. 239, 248 et suiv.

(4) Mommsen, *Inscr. R. Neap.*, 1399 à 1401.

(5) Arnobe, *Adv. gentes*, V, 20.

comme Pax, Virtus, Cérès et comme Déesse syrienne (1), la déesse Isis, apparaissant en personne au rhéteur Apulée, se présente à lui comme la divinité unique, adorée dans le monde entier sous diverses formes et sous des noms multiples : déesse de Pessinonte ou Mère des dieux, Minerve cécropienne ou Vénus de Paphos, Diane Dictynne ou Proserpine, Cérès ou Junon, Bellone ou Hécaté (2); — ce qui n'empêchera pas Apulée de rendre un culte à tous les autres dieux dont son Olympe est peuplé. Nous avons déjà vu les divers Baals de l'Orient devenir autant de Jupiters affublés d'un qualificatif trahissant leur patrie originelle.

Le syncrétisme est éminemment subjectiviste. Il y a une grande quantité d'inscriptions où les dieux sont associés, simplement d'après les aspirations, les préférences ou les caprices des auteurs de la dédicace. En voici quelques-unes prises au hasard. Sur une pierre retrouvée en Espagne on lit une dédicace « à Junon, à Minerve, au Soleil, à la Lune, aux dieux tout-puissants, à la Fortune, à Mercure, au Génie de Jupiter, au Génie de Mars, à Esculape, à la Lumière, au Sommeil, à Vénus, à Cupidon, aux deux Castors, à Cérès, au Génie de la Victoire, aux dieux du passage (3) ; » — et encore la quatrième face de l'inscription manque ! En Afrique, un certain Marcus Aurelius Decimus adresse une dédicace « à Jupiter Optimus Maximus, à Junon, la reine (du ciel), à sainte Minerve, au Soleil, à Mithra (ou au Soleil-Mithra), à Hercule, à Mars, à Mercure, au Génie du lieu, à tous les dieux et à toutes les déesses (4). » A Rome nous trouvons la curieuse inscription suivante : « à Jupiter Optimus, au Soleil excellent, à sainte Junon, à Hêra, aux deux Castors et à Apollon conservateurs (5). » Près d'Utrecht, une inscription datant du IIIe siècle, est dédiée par un légat propréteur « à Jupiter, le dieu suprême et le plus excellent, au soleil invincible Apollon

(1) *C. I. L.*, VII, 759 (du IIIe siècle). Voyez le rapprochement de la *Virgo cælestis* et de Cybèle, dans Tertullien, *Apol.*, 10 et Augustin, *De Civ. Dei*, II, 4.

(2) Apulée, *Métam.*, XI, p. 328-30.

(3) *C. I. L.*, II, 2407.

(4) VIII, 4578.

(5) VI, 413.

(ou au Soleil invincible et à Apollon), à la Lune, à Diane, à la Fortune, à Mars, à la Victoire, à la Paix (1). » Ailleurs la liste des dieux honorés est moins longue, mais présente des combinaisons bizarres, comme celle-ci : « à Jupiter Optimus Maximus et aux Nymphes, » par un corps de cavaliers fourrageurs (2). Ailleurs encore les dieux sont associés pour des raisons d'ordre purement extérieur. Ainsi les Gaulois, habitués à adorer un dieu à la roue qu'ils identifiaient avec Jupiter, associent dans leurs inscriptions la déesse Fortune à Jupiter, parce qu'elle a également l'emblème de la roue (3).

En étudiant les inscriptions, on remarque une différence très sensible entre le syncrétisme tel qu'il se manifeste chez les adorateurs des dieux orientaux et le syncrétisme appliqué aux dieux de la Grèce et de Rome. Le premier aboutit à l'identification des dieux ; ce sont simplement des dénominations différentes qui désignent un même dieu ou un même couple de dieux. Aussi les inscriptions où les dieux orientaux sont invoqués de concert avec d'autres dieux sont-elles relativement rares. Lorsqu'il y a plusieurs noms, ils expriment autant de synonymes du nom principal. Le syncrétisme appliqué aux dieux de la Grèce et de Rome, tend au contraire à un polydémonisme panthéistique vague, mal défini, où la personnalité du dieu devient flottante. Chaque dieu y est plutôt considéré comme une forme particulière, une face distincte de la divinité absolue. Aussi n'y a-t-il dans ces conditions rien de plus naturel que d'honorer un grand nombre de dieux à la fois ; on rend ainsi un culte à la divinité en la saisissant sous le plus grand nombre d'aspects bienfaisants. Où nous disons aujourd'hui : Au Dieu souverain, qui règne dans les cieux, qui répand la lumière et qui distribue la sagesse, au Dieu qui dispense la guerre et la paix » etc., — le païen syncrétiste disait : « à Jupiter Optimus Maximus, à Junon, à Apollon (ou à Sol), à Minerve, à Mars (ou au Génie de la Victoire), à Pax, » etc.

Pour simplifier les choses il y a des inscriptions adressées à

(1) Orelli, 1270.

(2) *C. I. L.*, VIII, 4322.

(3) Voyez H. Gaidoz, *Le dieu gaulois du soleil et le symbolisme de la roue* (*Rev. Archéol.*, mars-avril 1885), p. 194 : *J. O. M. et Fortunæ reduci*, inscription de Dijon (*Bulletin épigr. de la Gaule*, I, p. 58).

toute une catégorie de dieux, par exemple aux dieux militaires (1) ou aux déesses marines (2) ; mais bien plus souvent encore elles sont destinées à tous les dieux et à toutes les déesses (3). C'était logique ; on était sûr de ne pas oublier une seule face ou une seule fonction de la divinité. On en vint même à représenter tous les attributs des divers dieux autour d'une figure unique. Ce sont les *Panthea* qui furent recherchés comme amulettes (4). Suivant les inspirations individuelles tantôt un dieu tantôt un autre servit de centre à cet amalgame d'emblèmes variés. Il y eut même des dévots qui donnèrent la préférence à Priape (5). Poussé jusque-là, le syncrétisme gréco-romain ne se distingue plus guère du syncrétisme dans les cultes orientaux, puisqu'il finit par prendre tantôt un dieu tantôt l'autre pour le dieu suprême dont les autres ne sont que les doublures (6).

Les dieux eux-mêmes encouragent par leur exemple les combinaisons et les confusions du syncrétisme. Ils s'offrent l'hospitalité dans leurs temples respectifs ; ils s'entresoutiennent. Déjà dans une antiquité plus reculée les dieux étrangers, proscrits par les villes grecques, avaient mainte fois trouvé un asile auprès d'autres dieux dont le culte était autorisé (7). Au IIIe siècle de notre ère ce n'est plus par nécessité, c'est par goût que leurs adorateurs les associent. Les dieux les plus distincts par leur origine sont adorés dans le même temple, par exemple Apollon et Sirona, Mercure et Rosmerta, Isis et la Grande Mère (8). Tantôt ils forment une cour divine destinée à rehausser la gloire de la divinité principale, comme dans ce

(1) *C. I. L.*, III, 6224 : *Dis militaribus Genio Virtuti Aquilæ sanctæ Signisque Leg. I Ital.*, etc.

(2) VII, 319 : *Deabus matribus tramarinis et numini imp. Alexandri Aug. et Jul. Mammeæ*, etc.

(3) *C. I. L.*, III, 1061 (*J. O. M. et Consessui Deorum Dearumque*) ; III, 3418, 3899 (*Diis Deabusque omnibus Genio loci*), 3903 ; VIII, 8710 (*J. O. M. Ceterisque Dis Deabusque*), 9233 ; VI, 224 (*Herculi invicto et Dibus* (sic) *omnibus Deabusque*), etc.

(4) Cfr. Marquardt, *Röm. Staatsv.*, III, p. 106 ; *C. I. L.*, VI, 100.

(5) *C. I. L.*, VI, 1139.

(6) Ausone, *Epigr.*, 30.

(7) Voyez Foucart, *Des Ass. rel. chez les Grecs*, p. 131.

(8) Orelli, 2407, 5909 ; *C. I. L.*, V, 4007.

temple d'Hiérapolis en Syrie où non seulement des milliers de statues de rois et de prêtres, mais encore de nombreuses représentations de divinités authentiques ornent le sanctuaire (1). Tantôt ils prescrivent simplement à leurs fidèles de rendre hommage à un autre dieu. Ainsi la sainte Déesse Céleste de Carthage ordonne à l'un de ses adorateurs d'élever un autel à Mercure (2). Jupiter de Doliché, un Baal, fait offrir un autel de marbre à la sainte Junon (3) ; et les *dii montenses*, c'est-à-dire les dieux des sept collines de Rome, ordonnent à un prêtre de Silvain et à quelques dévots mithriastes d'élever un monument à *Jupiter fulgurator* (4). Aussi les prêtres ne se gênent-ils pas pour servir plusieurs dieux à la fois. Sans doute un pareil cumul n'était pas nouveau chez les Romains (5) ; mais il nous frappe davantage, lorsque nous le voyons pratiquer envers des dieux qui avaient chacun la prétention d'être le dieu suprême (6). A notre point de vue monothéiste chrétien nous avons de la peine à comprendre comment on peut servir deux maîtres à la fois ; pour le païen syncrétiste c'était la chose du monde la plus naturelle. Les deux maîtres, en dernière analyse, n'en formaient plus qu'un.

Nous ne connaissons que très imparfaitement l'enseignement des mystères, célébrés pour les seuls initiés dans la plupart des cultes en vogue au IIIe siècle. Mais la seule chose que nous puissions affirmer avec certitude, c'est que cet enseignement était éminemment syncrétiste. Il suffit de considérer comment les initiés parlent de leurs dieux, ce qu'un Aristide enseigne au sujet de Sérapis, un Apulée au sujet d'Isis, ce que renferment les fragments d'hymnes orphiques parvenus

(1) Lucien, *De Dea Syra*, 35 à 40.
(2) *C. I. L.*, VIII, 8433.
(3) VI, 367 ; Cfr. III, 1614 (Esculape fait élever un monument à Jupiter Dolichenus).
(4) Orelli, 1238.
(5) Cfr. Marquardt, *Röm. Staatsv.*, III, p. 225.
(6) Par exemple, serviteurs de Sérapis et de Bellone (Orelli, 2316), prêtres d'Isis et de Cybèle (*Inscr. Neap.*, 1090) ; prêtre de la Grande Mère, de la Déesse syrienne et d'Isis (inscr. de Brindisi, Preller (Jordan), *Röm. Myth.*, II, p. 399, note 1) ; Cléa, bacchante et prêtresse d'Osiris à Delphes (Plutarque, *De Is. et Os.*, 35). Au IVe siècle les exemples abondent. Cfr. Marquardt, *Ouvr. cité*, p. 87-88.

jusqu'à nous (1), ce que nous pouvons connaître des mystères mithriaques pour ne plus avoir aucun doute à cet égard.

Le syncrétisme règne partout, dans les croyances, dans la doctrine, dans les rites qui sont de plus en plus assimilés les uns aux autres, dans les superstitions, puisque les amulettes en portent la trace et que les magiciens sont également bien accueillis, quel que soit le dieu au nom duquel ils opèrent. L'architecture religieuse elle-même combine les styles comme les fidèles combinent leurs dieux; les besoins du culte et les habitudes des populations lui en font un devoir. La Déesse syrienne est adorée dans un temple de style ionien, disposé à l'intérieur comme les sanctuaires syriens (2); Isis et Sérapis recevaient leurs adorateurs dans des édifices construits d'après les principes de l'art grec et adaptés aux besoins du culte égyptien, avec des imitations plus ou moins savantes de l'ancien culte égyptien (3).

Par le fait même de son origine, le syncrétisme devait être infiniment varié. Nous l'avons déjà dit : aucun principe religieux ne se prête mieux au subjectivisme. Chacun prend dans chaque culte ce qui lui convient et se fait sa religion, en combinant les divers éléments recueillis par lui, ou simplement en les utilisant les uns après les autres à mesure que l'occasion s'en présente. Le syncrétisme convient aussi bien à la foule qu'au philosophe, mais il n'est pas le même pour celle-là que pour celui-ci. Le syncrétisme de la foule était irréfléchi. Le nombre de ceux qui savent ce qu'ils croient est toujours restreint ; il l'est d'autant plus que les doctrines ou les croyances sont moins rigoureusement formulées et moins exactement circonscrites. La foule était incapable de saisir le syncrétisme rationnel des philosophes. En adoptant les dieux nouveaux, en combinant leur culte avec celui des divinités qu'elle était de longue date habituée à célébrer, elle obéissait

(1) A consulter : Plutarque, *ibid.*, 28 ; Eusèbe, *Præp. ev.*, III, 9, 1 et suiv. ; XIII, 12, 5 ; XIII, 10, 55 et 13, 62 ; X, 8, 2 et suiv., citations orphiques imprégnées de panthéisme naturaliste.

(2) Lucien, *De Dea Syra*, 30.

(3) Cfr. G. Lafaye, *Ouvr. cité*, p. 180 et toute la description de l'Isium de Pompéi.

à un secret instinct; elle opérait insciemment l'évolution par laquelle passe toute religion, lorsque ses adeptes entrent en contact régulier avec les adhérents d'autres religions de valeur égale ou supérieure. Il se produit alors entre ces religions un échange semblable à celui qui se fait par endosmose entre deux liquides séparés par une cloison perméable. Le polythéisme aboutit logiquement au syncrétisme, et le polythéisme romain, comme nous le verrons bientôt, se prêtait tout particulièrement à cette transformation. Les philosophes ne l'ont pas créée; ils ont simplement formulé en termes scientifiques les modifications qui s'étaient opérées par la force même des choses dans l'esprit des païens du monde antique.

Le syncrétisme de la foule païenne est celui des croyants, qui cherchent une satisfaction plus complète de leurs besoins religieux et qui ne regardent pas de si près à la rigueur de leurs croyances. Lorsque les fidèles se rendaient au temple de la Déesse syrienne pour prendre part à la fête printanière, les uns croyaient rendre hommage à Derceto, les autres pensaient avoir affaire à Rhea, d'autres encore à Junon. Ils ne s'en accordaient pas moins dans un seul et même culte, parce qu'ils y trouvaient l'émotion religieuse qu'ils cherchaient, et parce qu'ils avaient le vague sentiment que ces diverses déesses étaient dans le plus étroit rapport les unes avec les autres. Et quand les femmes romaines, plus enthousiastes que les hommes pour les nouveaux cultes, passaient d'une cérémonie publique ou privée en l'honneur des anciens dieux protecteurs de la patrie ou du foyer, à un service religieux dans le sanctuaire d'Isis, elles ne se croyaient pas plus infidèles à leurs dieux traditionnels, que nos dévotes modernes lorsqu'elles sortent d'une église où elles viennent d'adorer leur saint patron, pour aller dans une autre se prosterner devant le Sacré-Cœur. Leurs dieux n'étaient pas jaloux, ou, du moins, ceux d'entre eux qui eurent des prétentions à une adoration exclusive, ne réussirent pas à les faire prévaloir.

A côté du syncrétisme irréfléchi de la foule croyante, obéissant à l'instinct plutôt qu'au raisonnement, il y avait dans les grandes villes, surtout à Rome, celui des blasés, qui s'adonnaient successivement à tous les cultes dans l'espoir d'y trou-

ver des distractions nouvelles et des émotions encore inconnues. L'empereur Commode en est le plus illustre exemple. Un jour il se grime en Hercule, et comme tel se procure le plaisir de se faire offrir des sacrifices; le lendemain il est devenu isiaque, il a la tête rasée, il porte Anubis dans les processions, et il met autant de zèle à être un adorateur fidèle qu'il en avait mis la veille à être un dieu exigeant. Il prend part aux fureurs du culte de Bellone; mais il veut qu'on ne lui marchande pas le plaisir de voir couler le sang; il exige que les prêtres, dans leurs transports, se fassent de sérieuses blessures. Même ardeur dans sa participation aux cérémonies mithriaques! Les épreuves auxquelles il soumet les néophytes entraînent la mort pour plusieurs. Il fallait bien que l'empereur s'amusât (1). D'autres, sans être très croyants, jouissaient en *dilettanti* de toutes ces cérémonies, tantôt simplement originales, tantôt vraiment impressionnantes, de même qu'aujourd'hui un grand nombre d'hommes, sans être convaincus de la vérité du dogme catholique, aiment à fréquenter les belles églises et à entendre de la bonne musique religieuse. Pourvu que la fête fût joyeuse, le temple bien orné et la cérémonie de nature à produire quelque impression sur l'esprit, le dieu qu'on célébrait ne leur importait guère. Tous les dieux avaient du bon, à condition de ne pas être exclusifs; ils tenaient seulement à ce qu'il y en eût. Tel est à peu près le cas du païen Cecilius dans le *Dialogue* de Minucius Felix.

Au IIIe siècle, néanmoins, la société cultivée offre de moins en moins des blasés de cette espèce. A mesure que l'intérêt pour les questions religieuses devient plus absorbant, à me-

(1) Lampride, *Comm.*, 9. — On a émis la supposition que le zèle de Commode pour ces cultes étrangers était inspiré par des raisons politiques (G. Lafaye, *Ouvr. cité*, p. 63.). Cette explication peut être fondée lorsqu'il s'agit d'un personnage comme Pescennius Niger, désireux de se rendre les Syriens favorables pour lutter contre Sévère (Dion, LXIX, 16 ; Capitolin, *Marc. Phil.*, 23; 26; Spartien, *Niger*, 6; Hérodien, II, 7 et 8.). Quant à Commode, la manière dont il célébrait les cultes orientaux ne devait pas lui attirer beaucoup de popularité parmi les divers clergés attachés à ces cultes. Il obéissait aux tendances syncrétistes du temps. Caracalla aussi sacrifie à tous les dieux dont il rencontre les sanctuaires (Spartien, *Car.*, 9; Dion, LXXVII, 23; Hérodien, IV, 8 et 13; Eckhel, *D. N.*, VII, p. 212, 214, 357, 372, 383, 395.).

sure aussi le syncrétisme raisonné, philosophique, se propage, jusqu'à ce qu'il trouve son expression suprême dans le néoplatonisme. Les ébauches de réforme religieuse qu'il inspira dans l'entourage même des Sévères méritent d'être étudiées à part. Il suffit ici de caractériser d'une façon générale cette troisième forme du syncrétisme, celui des philosophes. Ils font pour les religions ce qu'ils ont fait pour la philosophie. Toutes les distinctions d'école ont disparu, les systèmes ont fusionné ; seules les doctrines irréligieuses sont proscrites. Qu'ils soient platoniciens pythagorisants ou pythagoriciens platonisants, ils sont éclectiques par tempérament, par besoin, et ils se croient d'autant plus sages qu'ils ont mieux reconnu la vérité commune, qui se cache sous tous les systèmes et dans toutes les civilisations.

Il en est de même pour eux en religion. De Plutarque à Porphyre, l'idéal des philosophes est de saisir la vérité religieuse, une et constante, sous les formes multiples qu'elle a revêtues dans les légendes et les traditions des peuples. Leur syncrétisme religieux ne diffère donc pas essentiellement de celui de la foule ; ils cherchent seulement à le formuler d'une manière plus rigoureuse ; ils dégagent plus nettement l'unité fondamentale des religions et ils ont le souci d'expliquer le lien qui rattache chacune d'elles à la religion universelle. Chez eux le but sanctifie les moyens et leur imagination n'est jamais à court. Grâce à la méthode allégorique et à l'absence d'esprit critique, ces penseurs complètement dépourvus du sens des réalités positives, fusionnent les diverses religions au moyen d'une interprétation spéculative et combinent dans une vaste et ondoyante synthèse leur éclectisme philosophique et leur syncrétisme religieux.

Plutarque est le véritable père de cette philosophie religieuse plus scientifique par ses principes que par sa méthode. Le premier, il la formule expressément quand il dit : « Il n'y a pas divers dieux pour divers peuples, il n'y a pas des dieux barbares et des dieux grecs, des dieux du nord et des dieux du sud. Mais de même que le soleil et la lune éclairent tous les hommes, de même que le ciel, la terre et la mer sont pour tous, malgré la grande diversité des noms par lesquels on les dé-

signe; de même il y a une seule Intelligence qui règne dans le monde, une seule Providence qui le gouverne, et ce sont les mêmes puissances qui agissent partout; seuls les noms changent, ainsi que les formes du culte; et les symboles qui élèvent l'esprit vers ce qui est divin sont tantôt clairs, tantôt obscurs » (1). Plutarque a consacré une partie de sa vie à faire prévaloir ces principes.

Celse, le défenseur du paganisme contre les chrétiens, reconnaît, lui aussi, qu'il n'y a qu'un dieu et déclare qu'il faut l'adorer sans cesse. Mais en même temps il recommande à tous les peuples de conserver leurs cultes traditionnels et de rendre hommage à leurs dieux particuliers. Car ces dieux sont les agents de l'Être suprême; ils sont ses représentants, ses chargés de pouvoir; chacun d'entre eux a reçu en partage une fonction spéciale et un domaine particulier dans le gouvernement du monde, comme les satrapes ou les préteurs sont chargés de l'administration des diverses provinces dans un vaste empire. C'est honorer Dieu que d'adorer les dieux, de même que l'on rend hommage au souverain en respectant ses représentants (2).

Qu'ils soient considérés comme des formes de l'Être suprême, comme des agents, ou comme des êtres émanés de lui pour servir d'intermédiaires aux hommes dans leurs rapports avec la divinité, les dieux de toutes les nations ont leur raison d'être. Maxime de Tyr va nous dire pourquoi. Nous sommes incapables de saisir l'essence du Dieu suprême, qui est le père de toutes choses, supérieur au temps et à la nature, l'être inaccessible auquel l'homme ne peut même pas donner un nom convenable. Aussi appelons-nous à notre aide, pour nous en rapprocher, les noms, les êtres vivants, les représentations symboliques, les éléments de la nature; poussés par le désir de le comprendre, nous suppléons à notre impuissance en le nommant d'après tout ce que nous connaissons de beau. Ce qui importe, c'est de le connaître. Si les Grecs y parviennent par l'art de Phidias, les Égyptiens par le culte des animaux, d'autres par le culte d'une rivière ou du feu, qu'importe la di-

(1) *De Is. et Os.*, 67. Cfr. 68.
(2) Origène, *C. Cels.*, VIII, 35, 37, 63 et 66; VII, 68; V, 6, 25, 41; VI, 80.

versité de leurs cultes, pourvu qu'ils connaissent les dieux, pourvu qu'ils les aiment, pourvu qu'ils en gardent le souvenir (1)! Leurs poétiques légendes enseignent, sous des formes imagées et populaires, la même vérité que proclame la philosophie : Jupiter est toujours l'Intelligence première, le principe d'où tout découle et à qui tout obéit; Athênê, la sagesse; Apollon, le soleil; Neptune, le souffle qui traverse la terre et la mer (2).

On voit par ces exemples les nuances qui distinguent le syncrétisme des différents philosophes. La personnalité des dieux est plus ou moins compromise, suivant qu'ils sont présentés comme de simples dénominations distinctes d'une même divinité, ou comme des êtres réels subordonnés au Dieu suprême, en d'autres termes suivant qu'ils sont davantage considérés, au point de vue philosophique, comme des abstractions ou, au point de vue religieux, comme dieux traditionnels. Nous retrouvons ainsi dans le syncrétisme philosophique la distinction des deux mêmes tendances que les inscriptions nous ont permis de relever dans le syncrétisme populaire : chez les uns il aboutit à un monothéisme très accommodant, chez les autres à un polydémonisme panthéistique (3).

Dans les écrits hermétiques les deux tendances sont mélangées (4); ils représentent un des nombreux essais de conciliation entre une philosophie moniste et une religion polythéiste, et constituent une apologie du paganisme traditionnel devant le tribunal de la raison, à tel point qu'on se demande

(1) Maxime de Tyr, *Dissert.*, VIII, 10.

(2) *Dissert.*, X, 6 et suiv.

(3) L'évolution syncrétiste suit à peu près partout le même cours ; voyez en ce qui concerne la théologie syncrétiste des prêtres égyptiens : C. P. Tiele, *Histoire comparée des anciennes religions de l'Egypte et des peuples sémitiques*, trad. franç. par G. Collins (Paris, Fischbacher, 1882), p. 101 à 102 et 133.

(4) La plupart des fragments réunis sous cette dénomination remontent sous leur forme actuelle au IIIe siècle (Cfr. Bernays : *Ueber den Dialog Asclepius*, dans les *Monatsberichte der Berliner Akad.*, 1871, septembre). M. E. Zeller (*Die Phil. der Gr.*, 3e éd., III, 2, p. 225, note 2) nous semble retarder à tort leur composition jusqu'aux dernières années du IIIe siècle. — Voyez Stobée, *Ecl.*, I, 750 (Cfr. 468 et suiv.); le *Poimandrès* (dans *Hermès Trismégiste*, trad. des écrits hermétiques par M. Ménard, Paris, 1866, p. 1), et les *Définitions d'Asclépios au roi Ammon* (*Ibid.*, p. 285).

ce qui importe le plus à leurs auteurs, de sauver les cultes existants ou de répandre un enseignement philosophique supérieur. Pour eux c'est tout un. On pourrait en dire autant du néoplatonisme (1), dans lequel le syncrétisme religieux des philosophes trouve son expression la plus complète, surtout à partir du moment où les disciples de Plotin, Porphyre et Jamblique, en eurent accentué le caractère païen.

Né vers le milieu du IIIe siècle, le néoplatonisme systématise dans les formes grandioses de la puissante dialectique de Plotin, les sentiments et les convictions qui se partagent les esprits sérieux dans la société d'où il est sorti ; il est la résultante du travail philosophique et religieux qui s'accomplit à l'époque des Sévères. Le syncrétisme est la raison d'être de la philosophie religieuse néoplatonicienne. Dégager la vérité commune à tous les systèmes antérieurs et montrer que celle-ci s'accorde parfaitement avec la vérité commune à toutes les religions antérieures, voilà le double but qu'elle se propose d'atteindre. Elle est une synthèse du syncrétisme philosophique et du syncrétisme religieux. En principe elle est foncièrement moniste ; en fait elle aboutit au polydémonisme panthéistique le plus riche qui se puisse imaginer. En principe il n'y a qu'un seul dieu, le *divin*, et des divinités subordonnées qui ne sont pas autre chose que des abstractions personnifiées (hypostases) (2), ou des corps célestes animés (les astres) (3) ; les dieux traditionnels ne sont que des Démons, c'est-à-dire des êtres intermédiaires entre Dieu et l'homme. En fait, ces Démons sont adorés comme des dieux ; les mythes qui les concernent sont interprétés d'une façon allégorique en tant que symboles de principes abstraits : Apollon est l'unité en opposition à la pluralité (4) ; la Grande Mère est la matière ; le culte du phallus

(1) Voyez l'excellent exposé de la philosophie néoplatonicienne dans l'ouvrage de M. Zeller mentionné ci-dessus, III, 2, p. 419 et suiv., en particulier le chap. sur la Religion d'après Plotin, p. 619 et suiv. et d'après Porphyre, p. 664 et suiv.

(2) *Ennéades*, V, 5, 3 *in init.*, de l'éd. Didot, V, 8, 3 (ou p. 544 de l'éd. de Bâle de 1580); 8, 4 et 5 (ou p. 547 B) ; 8, 9 (ou p. 550 C).

(3) II, 9, 8 (ou p. 206 E); V, 1, 2 (ou p. 483 E) ; 8, 3 (ou p. 544 C); III, 5, 6 (ou p. 296 A).

(4) V, 5, 6 (ou p. 525 D).

s'adresse à la force créatrice du Logos (1), etc. Tous les anciens dieux du paganisme peuvent trouver place dans les rangs ouverts des Démons et s'y combinent à leur aise. Ne sont-ils pas tous en fin de compte, au même titre que les autres êtres de la création, des émanations du Dieu absolu (2) ? Toutes les légendes, toutes les traditions, toutes les superstitions sont sauvegardées par l'interprétation qui découvre en elles quelque profonde vérité philosophique. Tels les théologiens protestants orthodoxes de l'école de Hegel qui sauvaient toute la dogmatique traditionnelle de leur église, en montrant que le dogme n'était que la forme concrète du système de leur maître. A mesure que le Christianisme étendit son pouvoir, à mesure aussi la philosophie néoplatonicienne se consacra davantage à sa mission apologétique en faveur du syncrétisme païen. Nous sortirions des limites que nous nous sommes tracées, en la suivant dans l'accomplissement de cette tâche. Ce qu'il importe de constater, c'est que le syncrétisme religieux de la société romaine au IIIe siècle trouva en elle sa forme scientifique définitive.

II

Causes qui favorisent le syncrétisme dans la société gréco-romaine au IIIe siècle.

Le syncrétisme est le terme logique de l'évolution religieuse dans le paganisme. Il n'arrive pas partout à un épanouissement aussi complet que dans la société gréco-romaine du

(1) III, 6, 19 (ou 321 F).

(2) De même chez les Hindous la philosophie panthéiste du Vêdanta se prête parfaitement au maintien de dieux secondaires considérés comme les intermédiaires entre l'homme et l'absolu. Cfr. Goblet d'Alviella, *l'Evolution religieuse contemporaine chez les Anglais, les Américains et les Hindous* (Paris, Bruxelles, 1884), p. 281.

IIIe siècle, mais il existe en germe dans toutes les religions païennes. Partout, en effet, les païens ont une tendance à identifier avec leurs propres dieux les divinités des peuples avec lesquels ils entrent en relations suivies, ou à reporter sur leurs dieux les attributs qu'ils remarquent chez les divinités des autres. Cette tendance prévaut d'autant plus que les peuples auxquels ils ont affaire sont arrivés à un degré de civilisation plus avancé; car à une civilisation développée correspondent ordinairement des notions plus élevées de la divinité, et alors le souci de ne pas laisser ses propres dieux à l'état d'infériorité, ne fût-ce que sur quelques points, devient plus pressant.

Chacun sait que les Grecs et les Romains ont procédé de très bonne heure à des assimilations de ce genre. A l'époque d'Hérodote les dieux égyptiens sont tout simplement identifiés avec des dieux grecs. Isis est Déméter, Osiris devient Dionysos, Horos se présente sous le nom d'Apollon (1). Tantôt on a blâmé ces procédés comme autant de témoignages de l'orgueil et de l'étroitesse des Grecs, ne sachant voir partout que leurs propres dieux; tantôt on les a exaltés comme autant de preuves du grand sens religieux qui leur permettait de saisir un fonds commun dans toutes les croyances humaines. Ils ne nous semblent mériter ni cet excès d'honneur ni cette indignité. Les voyageurs et les historiens grecs ont été amenés tout naturellement, par les nécessités du langage, à désigner par des noms connus du public grec les dieux étrangers qui lui étaient inconnus. Comment faire comprendre à ceux qui n'en avaient jamais entendu parler, ce qu'était une Isis? En la présentant comme une Déméter égyptienne, puisque parmi les divinités connues des Grecs, Déméter était celle qui s'en rapprochait le plus. Nous ne faisons pas autrement de nos jours encore. Pour exprimer d'un seul mot ce que représente une divinité qui personnifie la beauté et l'amour, nous dirons: « c'est une Vénus ». Pour rendre plus claire l'organisation du service quotidien dans les temples d'Isis, nous parlons des matines et des vêpres isiaques (2), empruntant ainsi au culte

(1) Hérodote, II, 42, 59, 144.

(2) Voyez, par exemple, le travail de M. Böttiger : *Die Isis-Vesper*, dans la collection de ses Mélanges, vol. II, p. 210 et suiv.

catholique, universellement connu de nos jours, des expressions qui par assimilation feront connaître le culte d'Isis. Le paganisme, avec ses dieux multiples représentant chacun un attribut ou une fonction de la divinité, permet de procéder d'une façon toute semblable pour faire connaître les dieux étrangers. Il ne faut pas chercher ailleurs que dans le paganisme même, l'origine et la raison d'être du syncrétisme.

Mais pour atteindre à ce brillant épanouissement, à ce complet développement raisonné et conscient qui donne au IIIe siècle une physionomie si originale dans l'histoire religieuse, le syncrétisme gréco-romain a dû être favorisé par d'autres causes, qu'il s'agit de distinguer afin de se rendre clairement compte de sa formation et de sa fortune. Les Romains comme les Grecs assimilaient à leurs propres dieux les divinités locales des populations qu'ils conquéraient, puisqu'aussi bien leur manière d'entrer en relations avec d'autres peuples consistait à les conquérir; et les peuples conquis se hâtaient d'en faire autant de leur côté(1). Dès l'origine de leur histoire ils sont fascinés par les dieux étrangers au point de se laisser envahir par eux. Depuis l'époque des Tarquins, depuis les premiers rapports avec l'Étrurie, d'une part, avec les colonies grecques d'Italie, spécialement avec Cumes, d'autre part, l'histoire religieuse de Rome se réduit à une série d'emprunts; tantôt ce sont les superstitions de l'haruspicine étrusque, tantôt les divinités grecques avec leur cortège de cérémonies et de fêtes, qui s'implantent à Rome, à commencer par la triade Capitoline. Les anciennes divinités ne sont pas supprimées; les unes se retirent à la campagne, les autres font accord avec les nouveaux dieux; mais l'association se produit à leurs dépens. Avec les livres Sibyllins apparaît le culte d'Apollon; par le fait de leurs interprètes d'autres dieux ne tardent pas à prendre rang. En 496, Cérés,

(1) Voyez G. Boissier, *Ouvr. cité*, I, p. 340 et suiv., les exemples de combinaisons de dieux : Jupiter et Vulcain avec Esus et Tarvus à Paris; Apollo Belenus dans la Gaule cisalpine, Minerva Belisana dans les Pyrénées, etc. *Vide supra* les assimilations de Jupiter aux Baals syriens, et toutes nos conclusions de chapitres sur les éléments du syncrétisme. Jules César et Tacite assimilent les dieux des Gaulois et des Germains aux dieux romains.

Liber et Libera, en d'autres termes Déméter, Dionysos et Perséphoné, sont introduits à Rome; en 399, des lectisternes sont élevés pour la première fois selon le rite grec; en 291, c'est le serpent d'Esculape que l'on fait venir d'Épidaure ; en 217 les Décemvirs font dédier un temple à Vénus Érycine ; en 205 enfin l'entrée triomphale de la Grande-Mère inaugure la longue série des dieux orientaux que le prestige de Rome attire autant que la dévotion des Romains les désire. L'invasion grecque a préparé celle de l'Orient.

A peu près vers la même époque la philosophie pythagoricienne tend à introduire ses spéculations mystérieuses dans la religion, déjà gréco-romaine, de Rome (1). Un peu plus tard la philosophie grecque répand à Rome sa critique et son scepticisme, détache les esprits cultivés de leurs croyances traditionnelles, et ouvre ainsi plus largement encore la porte aux croyances et aux superstitions étrangères, où l'on espère trouver la satisfaction des besoins religieux auxquels la foi traditionnelle ne suffit plus. L'anarchie politique et morale qui précède l'établissement de l'empire, favorise éminemment la propagande des dieux étrangers. Les essais de proscription, aussitôt abandonnés, font plus de bien que de mal à leur cause, dans une période où l'hostilité d'une faction politique suffisait à vous assurer la protection du parti contraire. Pendant cette même période la puissance extérieure de Rome atteint son plus haut degré de splendeur : l'Orient et l'Occident se donnent rendez-vous dans ses murs; le Syrien et le Gaulois sont devenus les serviteurs du même maître. Nulle part au monde jusqu'alors autant de civilisations, de croyances et de cultes divers ne se sont rencontrés; car il semble qu'une puissance mystérieuse attire à Rome les représentants de toutes les religions. Non seulement tous les peuples habitent la capitale du monde (2), mais tous les cultes, même les plus barbares et les plus répugnants, affluent vers la Ville éternelle, — *quo cuncta undique atrocia aut pudenda confluunt celebranturque* (3), suivant l'énergique expression de Tacite, —

(1) Livres apocryphes de Numa, condamnés en 181.
(2) Athénée, *Deipn.*, I, 36 (éd. Teubner).
(3) Tacite, *Annales*, XV, 44. Le christianisme ne fait pas exception. Déjà

comme s'il leur suffisait d'y prendre racine pour être assurés de l'avenir.

Où y eut-il jamais un pareil ensemble de circonstances pour préparer une société humaine au syncrétisme et pour en assurer le complet épanouissement? Notons, en effet, que les éléments mêmes du syncrétisme épanoui étaient déjà en grande partie eux-mêmes des produits de combinaisons antérieures partielles. La religion propre de Rome n'est plus simplement la religion romaine; c'est la combinaison de l'ancien culte romain et des cultes grecs, compliquée de doctrines philosophiques rajoutées plus tard. Les cultes orientaux en arrivant à Rome ne sont plus intacts. Isis et Sérapis ne sont pas de purs dieux égyptiens; ils ont été conçus par le syncrétisme alexandrin de même que les divinités syriennes ont été modifiées par le contact avec la civilisation grecque (1). Le syncrétisme religieux qui se développe à Rome et dans la société gréco-romaine à partir de la restauration religieuse entreprise par Auguste, est donc en réalité une suprême combinaison des combinaisons déjà opérées à une époque antérieure au sein des civilisations particulières qui se trouvent désormais réunies dans un même vaste organisme politique; c'est un syncrétisme au second degré. Dans une Isis Noreia du IIIe siècle il n'y avait rien moins que la vieille Isis égyptienne,

l'apôtre Paul avait marché tout droit sur Rome comme vers le but de l'évangélisation. Les chefs des sectes gnostiques s'empressent tous de venir à Rome, par exemple, Valentin, Cerdon, Marcion.

(1) La combinaison des idées religieuses orientales et des idées religieuses grecques, tant en Asie-Mineure ou en Syrie qu'en Grèce, avait été grandement favorisée par les rapports plus intimes qui s'établirent entre les civilisations grecque et orientale à partir des conquêtes d'Alexandre. De même que les archéologues nous montrent l'art oriental se répandant d'abord en Grèce, puis revenant dans sa patrie primitive sous sa forme grecque pour se retremper par une combinaison de ses anciennes et de ses nouvelles formes, de même les dieux de la Grèce, originaires pour la plupart de l'Orient, revinrent dans les sanctuaires orientaux, métamorphosés en dieux grecs, et y apportèrent avec eux un peu des brillantes conceptions philosophiques ou religieuses que le génie de la Grèce avait élaborées. Voyez dans le *Catalogue des figurines antiques de terre-cuite du Musée du Louvre*, par M. Léon Heuzey, les figurines retrouvées à Hillah dans les tombeaux. Cfr. V. Duruy, *Hist. des Rom.*, V, p. 439; Foucart, *Des Ass. rel. chez les Grecs*, p. 57; J. Burckhardt, *Die Zeit Const. des Groszen*, p. 177.

l'Isis Alexandrine, la Junon gréco-romaine et quelque divinité locale de la Norique.

Ce ne furent pas seulement les circonstances extérieures qui favorisèrent la naissance et le développement du syncrétisme dans la société romaine. Par sa nature même la religion romaine se prêtait peut-être mieux qu'aucune autre aux combinaisons religieuses qui nous occupent. Elle admettait l'existence d'un nombre indéterminé, mais très considérable, de dieux et de déesses dont la personnalité n'était rien moins que fixée. Quoique les formules d'invocation, appelées *Indigitamenta*, ne nous soient qu'imparfaitement connues par l'intermédiaire de Varron et des Pères de l'Église, nous pouvons néanmoins en conclure que dès l'origine les Romains invoquèrent une prodigieuse quantité de Génies et d'esprits. En dehors des mânes, des pénates, des faunes et des sylphes, il y avait les esprits protecteurs de tous les objets dont ils se servaient et les Génies qui personnifiaient le principe de chaque genre d'activité. La division du travail était poussée jusqu'aux dernières limites dans ce monde des êtres divins. Ainsi l'éducation de l'enfant s'accomplit sous le patronage d'*Iterduca* et de *Domiduca* qui président à ses promenades, de *Mens*, *Deus Catius pater*, *Consus* et *Sentia* qui ornent son intelligence, *Volumnus*, *Volumna* ou *Voleta*, *Stimula*, *Peta* qui forment sa volonté, *Praestana* (ou *Praestitia*), *Pollentia*, *Agonius*, *Peragenor*, *Agenoria* et *Strenia* qui développent sa puissance d'action. *Numeria* lui facilite l'apprentissage du calcul; *Camena* le forme au chant; *Minerva* lui aiguise la mémoire; *Paventia* le protège contre la peur et *Venilia* veille à la réalisation de ses espérances; *Volupia*, *Lubentina* et *Liburnus* protègent ses plaisirs; *Juventas* et *Fortuna Barbata* l'accueillent à son entrée dans l'adolescence (1). Les autres âges de la vie, la naissance, le mariage, la mort, toutes les circonstances importantes d'une carrière normale, l'agriculture, l'élevage des bestiaux, la guerre, les affaires n'ont pas une moindre quantité de patrons divins. Sans doute la plupart

(1) Nous avons emprunté cette énumération au IIIe volume de la *Röm. Staatsv.* de M. Marquardt, p. 13 et 14. Arnobe, Augustin et Tertullien sont particulièrement riches en renseignements à ce sujet.

de ces abstractions divinisées n'étaient guère connues du public; celles-là seulement qui étaient invoquées dans les cérémonies les plus importantes de l'existence, telles que les célébrations de naissances ou de mariages, jouissaient d'une certaine notoriété. Les autres ne sortaient pas des rituels sacerdotaux, au moins dans les temps sur lesquels nous sommes renseignés. Il en était de ces puissances divines à peu près comme des saints qui, pour la plupart, sont relégués dans les calendriers, mais dont quelques-uns sont encore l'objet des dévotions régulières des catholiques. L'abondance des saints n'en constitue pas moins un trait caractéristique du catholicisme.

Ces Génies, ces esprits, ces puissances divines étaient des dieux, et cependant on ne pouvait pas les mettre sur le même plan que les grandes divinités. Ils étaient en apparence très nettement distincts les uns des autres; en réalité ils faisaient constamment double emploi, soit entre eux, soit surtout avec les dieux auxquels on attribuait un pouvoir plus général. Leur personnalité n'a rien de concret; elle se dissout le plus facilement du monde. Ils n'ont pas de statues; ils n'inspirent presque pas de mythes ou de légendes; et celles dont nous avons connaissance ne semblent pas avoir été longtemps populaires. Il y en a que l'on invoque encore plus tard, sans savoir ce qu'ils représentent. Ces dieux, en effet, ne vivent pas. Ce sont des noms de la divinité plutôt que des dieux. Aussi le même dieu est-il invoqué sous des noms différents, comme s'il constituait autant de personnes distinctes, alors qu'il s'agit en réalité de ses divers attributs. De là cette abondance de dieux similaires sur lesquels Arnobe exerce sa verve. Vous avez, dit-il, trois Jupiters, cinq dieux-soleil, cinq Mercures, cinq Minerves, etc. (1). De là des confusions d'attributs dans cette société de dieux en apparence si bien classés. Ils constituent une sorte de pandémonisme qui se prêtera admirablement à toutes les combinaisons et à toutes les confusions.

Le Romain tient, en outre, beaucoup plus à la régularité

(1) *Adv. gentes*, IV, 14 et suiv. Cfr. Clément d'Alexandrie, *Protrept.*, II, 28 et suiv. (éd. Potter, p. 24 et suiv.).

des cérémonies, à l'orthodoxie des formes, qu'à la nature de ses dieux ou au contenu de ses convictions dogmatiques. Sa religion, c'est chose connue, est essentiellement cérémonielle. Pourvu que les sacrifices soient offerts suivant les prescriptions rituelles, pourvu que le magistrat ou le prêtre ne se trompent pas d'un seul mot dans la récitation de la liturgie, pourvu qu'aucune irrégularité ne trouble la succession minutieusement déterminée des diverses parties de la cérémonie religieuse, il lui importe peu que l'on pense de telle ou telle façon sur le compte des dieux; il ne tient même pas à être fixé sur la personnalité du dieu auquel s'adressent ses hommages. Il n'éprouve aucun scrupule à insérer dans sa formule d'invocation des apostrophes comme celles-ci : *sive deus, sive dea; sive femina, sive mas; quisquis es; sive quo alio nomine fas est appellare* (1). Comme dans le sacrement catholique, la cérémonie régulièrement accomplie est efficace *ex opere operato*. Aussi lorsque la philosophie et l'évhémérisme eurent détruit la croyance aux dieux traditionnels (2), les Romains continuèrent-ils à célébrer strictement les fêtes et les cérémonies en l'honneur des dieux auxquels ils ne croyaient plus, ou qui ne représentaient plus rien pour eux.

Une pareille conception de la religion était éminemment favorable au développement du syncrétisme. D'une part, en effet, la tendance de l'esprit romain au pandémonisme encourageait l'introduction de nouveaux dieux, sans que l'on eût à s'inquiéter de leur attribuer une place déjà prise par les dieux indigènes. D'autre part, le ritualisme de la religion romaine s'accommodait fort bien de la propagation des cultes étrangers, pourvu qu'aucune infraction ne fût faite à la rigoureuse orthodoxie des cérémonies et des formules traditionnelles (3). Le fait est qu'en dehors des cultes licencieux,

(1) Par exemple, *C. I. L.*, VI, 110, 111 et 2099 (*Arvales*, p. 560-561 haut). Caton, *De re rust.*, 139; Virgile, *Enéide*, IV, 577 ; Servius, *in Æneid.*, II, 148 et 351.

(2) Voyez à ce sujet : Arnobe, *Adv. gentes*, IV, 29; Minucius Felix, *Octav.*, 21 ; Cicéron, *De Nat. deor.*, I, 42; Augustin, *De Civ. Dei*, VI, 7 et VII, 27.

(3) Denys d'Halicarnasse, II, 19; Tite-Live, XXV. 1; Cicéron, *De Leg.* II, 8, 19; 9, 22; 10, 25 (Cicéron condamne l'introduction de cultes étrangers,

absolument contraires aux mœurs romaines, les cultes étrangers s'établirent et se répandirent à Rome sans trop de peine. La foule leur fut presque toujours favorable, excepté lorsque leurs adhérents avaient la prétention, comme les juifs et plus tard les chrétiens, de condamner pour cause d'idolâtrie et d'impiété le culte national traditionnel.

Rome était ainsi destinée, pour raisons de l'ordre religieux comme de l'ordre politique, à devenir la capitale religieuse du syncrétisme universel dans lequel le paganisme devait achever son évolution. L'assimilation des diverses religions étrangères fut plus ou moins rapide suivant le degré plus ou moins accentué d'étrangeté, suivant l'affluence plus ou moins considérable des étrangers qui les apportaient. La plus ou moins grande estime des Romains pour les peuples qui les professaient n'y fut pour rien (1); car, de toutes les religions étrangères qui s'implantèrent à Rome, la plus influente et la plus populaire fut justement cette religion égyptienne ou alexandrine, professée par un peuple que les Romains dédaignaient particulièrement. En réalité, la rapidité et l'importance du procès d'assimilation pour chaque religion dépendit surtout de la satisfaction plus ou moins complète qu'elle apportait aux besoins nouveaux du sentiment religieux de la société romaine. Celles-là seulement qui répondaient aux aspirations nouvelles de l'âme humaine et aux préoccupations religieuses des esprits, acquirent une popularité étendue et durable; celles-là seules contribuèrent par un apport considérable à la formation définitive du syncrétisme païen au IIIe siècle.

mais mollement, tandis qu'il insiste sur l'accomplissement de tous les rites traditionnels.)

(1) C'est à tort que M. Friedlænder (*Sitteng. Roms*, III, p. 504) fait entrer cette considération en ligne de compte.

CHAPITRE V

LE SENTIMENT RELIGIEUX DANS LA SOCIÉTÉ PAIENNE DU IIIe SIÈCLE.

I

Le Réveil du sentiment religieux.

Dans l'*Epître à Donatus*, Cyprien décrit l'état d'esprit où il se trouvait avant son baptême : « J'étais, dit-il, plongé dans les ténèbres, dans la nuit profonde ; j'étais ballotté sur la mer agitée du siècle et j'errais, indécis, ignorant ce que devait être ma vie, au hasard, étranger à la vérité et à la lumière (1). » Laissons de côté l'exagération du rhéteur et de l'apologète ; mais retenons la confession. Elle nous est offerte par l'une des personnalités les plus remarquables du IIIe siècle, et elle repose sur une expérience que beaucoup de ses contemporains ont faite au même degré, sans en tirer les mêmes conclusions. Il y avait, en effet, parmi eux un grand désir de s'arracher, coûte que coûte, à l'indécision, au scepticisme, à l'incertitude philosophique et religieuse ; ils étaient tourmentés du besoin de croire.

Nous avons signalé au début de ce travail le réveil religieux qui se manifeste à partir du second siècle dans la société romaine, et nous avons essayé d'en indiquer les causes multiples. Il ne s'agit pas seulement ici d'une restauration religieuse motivée par des raisons de l'ordre politique et social ; c'est le sentiment religieux lui-même qui renaît plus fort et plus

(1) *Ep. ad. Don.*, *de Gratia Dei*, 3.

vivant que jamais, avec de nouvelles aspirations et de nouvelles exigences. On veut croire, parce qu'on veut s'attacher à quelque principe certain et que la philosophie rationaliste n'a réussi, dans aucun des systèmes enfantés par elle, à élever ses principes au-dessus des atteintes du doute. Depuis l'avènement de l'empire les esprits actifs et indépendants se sont reportés vers la science ; le goût de la connaissance a pris un grand développement. Mais la méthode scientifique faisait défaut. La science ne trouvait pas en elle-même de fondement solide. Dès lors elle devient mystique ; elle cherche en dehors de la raison, dans un monde supérieur, la vérité après laquelle la raison soupire. Elle a la foi pour principe et pour but. Elle devient une *gnose* et se confond avec la piété.

La raison et le cœur éprouvaient ainsi, au même degré, des aspirations religieuses. A côté de Cyprien qui a trouvé dans la communauté chrétienne la vérité et la lumière dont il était privé auparavant, nous voyons Apulée, le rhéteur populaire, l'homme de son temps par excellence, pratiquer dévotement tous les cultes et se faire initier à tous les mystères (1). Galien, le savant le plus remarquable de l'époque, ne consent même pas à discuter avec les blasphémateurs ; il se répand en glorifications en l'honneur du dieu suprême, dont la bonté, la sagesse et la puissance se manifestent dans la nature entière (2). Elien de Præneste, l'un des conteurs favoris de la société lettrée du IIIe siècle, prononce de solennelles malédictions contre Épicure et tous les impies de la même espèce (3). Et Plotin doit à sa piété une grande part du succès qu'il remporte à Rome (4). Non seulement le sentiment religieux est universellement répandu au sein de la société du IIIe siècle ; il absorbe en lui toutes les autres tendances idéalistes de la nature humaine, la tendance au bien, au juste, au perfectionnement, voire même la passion de la science, l'irrésistible penchant vers la gnose. De là sa puissance.

(1) *Apol.*, p. 140.
(2) Galien, *De Usu partium*, III, 10 (éd. Kühn, t. III, p. 236 et 237).
(3) *Hist. var.*, fr. 31.
(4) En particulier auprès des femmes (Porphyre, *De vit. Plot.*, 9 ; éd. Didot, p. 107).

Toutefois l'universalité n'est pas l'uniformité. A l'époque dont nous nous occupons le sentiment religieux est devenu éminemment individualiste. Notre individu, en effet, peut être religieux sans que notre religion soit individuelle. Le culte traditionnel, la religion des pères, dans laquelle nous avons été élevés, peuvent être adoptés par nous sans plus ample examen, et cependant nous procurer les satisfactions spirituelles, les émotions, les pensées religieuses et les forces morales en dehors desquelles il n'y a pas à proprement parler de religion, même chez le plus pratiquant des hommes. Dans ce cas notre individu est religieux, mais notre religion ne nous appartient pas en propre. Nous ne nous la sommes pas faite à nous-mêmes ; nous l'avons prise telle que la tradition nous la présentait. Notre âme s'est conformée à notre religion, plutôt que nous n'avons conformé notre religion aux besoins de notre âme. Telle est la situation normale de la grande majorité de nos semblables. Aux époques de fermentation religieuse il n'en est plus ainsi. Les cultes traditionnels ont perdu leur prestige, en sorte que les hommes, tourmentés par leurs aspirations religieuses, sont obligés de se faire à eux-mêmes leur religion. Il en résulte une grande diversité de croyances et de pratiques. Chacun a *sa* religion, soit que de propos délibéré il en ait choisi une qui le satisfasse entièrement, soit qu'il combine diverses religions à plus ou moins haute dose, suivant des principes arrêtés ou suivant les inspirations du jour et de l'heure.

C'est là ce que nous voyons se passer au IIIe siècle. Tandis que Lucien termine l'un de ses dialogues en déclarant que la meilleure manière de se faire une philosophie, c'est de la tirer au sort, puisqu'elles sont toutes erronées (1), le syncrétiste du IIIe siècle estime que chaque religion et chaque philosophie contient une parcelle de vérité, et que la vraie sagesse comme la vraie piété consistent à réunir ces parcelles, de manière à reconstituer le plus complètement possible la vérité et les véritables rapports avec les dieux. Et chacun alors d'aller de l'avant !

(1) *Hermotimus*, 57.

L'intensité des besoins religieux entraîne chez beaucoup de personnes une préoccupation constante de dévotion ; et celle-ci n'est pas affectée, puisqu'il n'y a aucun intérêt à être dévot. Les voyageurs pieux s'arrêtent pour implorer le pardon de la divinité ou pour lui offrir un *ex-voto*, lorsqu'ils passent auprès d'un bois sacré ou qu'ils rencontrent quelque objet de dévotion, un autel entouré de fleurs, une grotte recouverte de feuillage, un hêtre chargé de peaux, ou même un tertre consacré par une clôture, une pierre ointe ou un tronc d'arbre sur lequel la hache ait taillé une figure (1). Apulée a l'habitude d'emporter partout en voyage quelque image d'un dieu, auquel il rend un culte les jours de fête, en lui offrant de l'encens, du vin et quelquefois des victimes (2). Partout les inscriptions en l'honneur des dieux témoignent par leur abondance et par leur contenu en faveur d'une piété sincère et infatigable. Le nombre des temples n'est pas moins significatif (3). Enfin l'exagération de la dévotion, aussi bien chez les blasés que chez les fanatiques, ressort avec une douloureuse évidence de la pratique des sacrifices humains, dont nous rencontrons quelques exemples incontestablement authentiques (4).

II

L'abondance des superstitions.

Un sentiment religieux aussi exigeant et aussi absorbant devait, en l'absence d'une méthode scientifique sérieuse, pro-

(1) Apulée, *Florides*, I, fr. 1; Lucien, *Alex.*, 30 ; *Deor. conc.*, 11. Cfr. Ovide, *Am.*, III, 1 et suiv. ; Sénèque, *Epist.*, 41, 3; Pline, *Hist. nat.*, XII, 3 ; Servius, *in Æn.*, I, 441 ; XI, 740 ; *in Georg.*, III, 332.

(2) *Apol.*, p. 158.

(3) Cfr. Montfaucon, *Ant. expl.*, II, 1, 17, p. 111.

(4) Lampride, *Heliog.*, 8 ; Dion, LXXIII, 16 ; LXXIX, 11 ; Tertullien, *Apol.*, 9 ; Plutarque, *De superst.*, 13. *Vide supra*, p. 101, note 4.

voquer une abondance de superstitions d'autant plus considérable que toutes les religions de l'antiquité y apportaient leur quote-part. De tout temps il y a eu des superstitions ; il y en aura probablement toujours, chez les hommes irréligieux comme chez les croyants ; car la crédulité est de tous les domaines et la superstition n'est pas un apanage exclusif de la religion. A aucune époque cependant il n'y a eu, à notre connaissance, une variété de superstitions aussi richement assortie qu'au IIIe siècle. Tandis qu'en d'autres temps la superstition est contestée au moins par une minorité, elle est alors universelle ; elle règne dans la science, dans la philosophie, dans la littérature, au même degré que dans les religions. Jamais une société instruite et blasée ne vécut davantage dans le surnaturel.

La distinction nettement tranchée que nous faisons aujourd'hui entre le naturel et le surnaturel, ne date que du moment où l'esprit humain a saisi un certain nombre de lois naturelles. Dans l'antiquité elle ne fut pas claire, parce que les sciences physiques et naturelles étaient fort peu développées. Néanmoins la philosophie et un certain bon sens avaient écarté comme superstitieuses mainte croyance et mainte pratique paraissant contraires à la saine raison. Au IIIe siècle, par contre, la raison ne connaît pas de tâche plus importante que de justifier ces mêmes croyances et ces mêmes pratiques, auxquelles sont venues se joindre toutes les illusions et toutes les superstitions de l'Orient. Chacun croit sans la moindre difficulté à toutes les merveilles et à toutes les folies. On dirait même que plus une pratique est merveilleuse, plus elle a de chance d'être admise sans contestation. Chose singulière ! les adeptes des religions opposées ne contestent pas la réalité des miracles allégués par leurs adversaires : Celse admet les miracles des chrétiens, et ceux-ci ne se refusent pas à admettre les miracles païens (1); des deux parts on attribue aux mauvais esprits les merveilles invoquées par les adversaires. Le païen Cecilius, croyant par lassitude plutôt que par enthou-

(1) Origène, *C. Cels.*, I, 6 et 68 (pour Celse, Moïse et Jésus sont des magiciens); III, 22 à 34 ; IV, 86 et 88 ; VI, 41 ; VIII, 37, 45 et 47 ; Justin Martyr, *Apol.*, I, 5, 14, 44, 54 ; Athénagore, 23; 27 ; Théophile, I, 8.

siasme, ne manque pas de faire ressortir devant ses interlocuteurs chrétiens les merveilleuses interventions de ces mêmes dieux païens, auxquels il n'accorde pas une existence personnelle bien assurée (1). La tendance à accepter tout récit surnaturel est si forte, que l'on douterait des dieux plutôt que des miracles.

L'idée de contrôler l'exactitude d'un récit étrange ne vient plus à personne (2). Le sens de la réalité s'est perdu ; l'esprit critique n'existe plus. Le philosophe Celse affirme bravement que le phénix arabe rapporte en Égypte au bout de plusieurs années son père embaumé dans la myrrhe, et qu'il le dépose sur l'emplacement du temple du soleil (3). Nous avons une preuve frappante de la crédulité universelle dans l'histoire de cet aventurier qui imagina un beau matin de se faire passer pour Alexandre le Grand. Il traversa l'Asie et la Thrace avec tout l'attirail du dieu Bacchus ; quatre cents hommes le suivaient armés de thyrses et couverts de peaux de bouc ; puis il disparut. Personne n'osa l'arrêter ; et Dion l'historien qui nous raconte cette prodigieuse équipée, ajoute gravement que ce fut un présage de la fin imminente de l'empereur Elagabal (4).

Un autre exemple non moins significatif nous est rapporté par Lucien. Il remonte au règne de Marc-Aurèle, mais il offre l'avantage d'être raconté par un sceptique. C'est d'Alexandre le Paphlagonien qu'il s'agit. Son histoire est bien connue. Après une jeunesse dépravée, cet homme retourne dans son pays avec des serpents apprivoisés qu'il s'est procurés à Pella en Macédoine. D'avance il répand parmi les Paphlagoniens divers oracles, leur annonçant la prochaine visite d'Esculape et d'Apollon, leur dévoilant son origine divine et se mettant lui-même sous le patronage de la Sibylle. Déjà s'élèvent les fondements d'un temple où le dieu recevra l'hospitalité. Une

(1) Minucius Felix, *Octav.*, 7.

(2) A propos de la facilité avec laquelle on acceptait les fables les plus extravagantes répandues par les voyageurs sur le compte des pays étrangers mal connus, voyez Friedlænder, *Sitteng. Roms*, II, p. 48 et 49. Cfr. Apulée, *Métam.*, I, p. 36.

(3) Origène, *C. Cels.*, IV, 98.

(4) Dion, LXXIX, 18.

belle nuit il dépose dans la boue des fondations un œuf d'oie préalablement vidé, où il a introduit un de ses serpents. Le lendemain il paraît sur la place; après force invocations à Apollon et à Esculape, il gagne le temple sur un char, découvre l'œuf à l'endroit même où il l'avait caché, et montre à la population ébahie le serpent merveilleux, adulte dès sa naissance, apprivoisé dès sa première apparition.

A partir de ce moment il a partie gagnée. De toutes parts les dévots affluent vers le nouveau dieu, auquel son prophète a donné le nom de Glycon. Alexandre organise un oracle; il guérit les malades, fait découvrir les fugitifs, confond les voleurs, indique les trésors cachés; on prétend même qu'il ressuscite les morts. Au moyen de divers stratagèmes il parvient à faire parler son serpent. Quand il se trompe, il montre à ceux qu'il a induits en erreur qu'ils l'ont mal compris. Bientôt il institue des mystères, dont les chrétiens et les épicuriens sont soigneusement exclus. On y célébrait la naissance d'Apollon, d'Esculape et de Glycon, ainsi que le mariage de la mère d'Alexandre avec Podalire, fils d'Esculape. Lui-même ne dédaignait pas de jouer le rôle d'Endymion, à condition que la Diane qui devait le surprendre endormi fût choisie parmi les plus belles. C'était d'ailleurs un grand honneur d'être l'objet de ses caresses. Bref, Alexandre le Paphlagonien était un très habile charlatan qui ne justifiait nullement la réputation de bêtise dont jouissaient ses compatriotes.

Qu'il ait réussi à duper un grand nombre de personnes, qu'il se soit trouvé, suivant l'expression de Lucien, « une foule de gens épais pour se laisser tondre par lui », il n'y a rien là de bien extraordinaire. Mais ce qui est plus significatif, c'est que l'immense majorité des contemporains accepta, les yeux fermés, tous les récits forgés par Alexandre (1); c'est qu'à Rome même les plus grands personnages s'empressèrent de recourir à ses bons offices. Les uns y allaient eux-mêmes; les autres envoyaient leurs esclaves. Rutilien, un personnage qui avait revêtu de nombreux honneurs, se laissa séduire par

(1) Voyez les inscriptions en l'honneur de Glycon et d'Alexandre, retrouvées en Dacie, en Mésie, en Italie (?): *C. I. L.*, III, 1021 et 1022; VI, 112 (conjecture de M. Mommsen, douteuse).

lui au point d'épouser la fille que le charlatan prétendait avoir eue de ses relations avec la lune. Marc-Aurèle lui-même, dans la guerre contre les Quades, fait jeter deux lions dans le Danube pour se conformer à un oracle d'Alexandre ; il célèbre à cette occasion de magnifiques sacrifices et répand à foison des aromates. Quand Lucien, arrivant à Amastris, veut obtenir justice de l'autorité romaine contre Alexandre qui lui a tendu un guet-apens criminel, le gouverneur le supplie de n'en rien faire afin de ne pas créer de difficultés (1). Voilà où en était la société romaine à la fin du règne de Marc-Aurèle ! Que l'on juge de l'empire exercé par la superstition cinquante ans plus tard, quand la philosophie, ne se bornant plus à l'excuser, l'encourage.

Avec notre tournure d'esprit moderne nous avons beaucoup de peine à nous représenter une situation pareille. De nos jours les plus crédules eux-mêmes sont tenus à une certaine réserve en présence des dispositions sceptiques de la foule ; on leur demande des preuves, et alors même que les phénomènes auxquels ils en appellent, sont dûment vérifiés, les hommes raisonnables, s'ils ne peuvent pas les expliquer par des causes naturelles, préféreront y voir la manifestation de quelque loi encore inconnue, plutôt que de les considérer comme des événements surnaturels. Au IIIe siècle, c'est exactement le contraire.

Il y a néanmoins des étiages différents dans le vaste courant des superstitions de cette époque. Tantôt elles sont exploitées par de vulgaires charlatans qui spéculent sur la crédulité du public (2) ; tantôt, au contraire, il semble que les exploiteurs et les exploités soient également dupes de leurs pratiques mystérieuses (3). Tel homme qui, en toute autre circonstance, sera d'une honnêteté à toute épreuve, trompera son prochain

(1) Lucien, *Alexandros* sive *Pseudomantis* en entier, surtout : 7, 9, 13, 14, 18, 30, 35, 48, 57. Voyez aussi à propos de la crédulité de la foule : *De Morte Peregr.*, 39 et 40. — Les biographes des Sévères, dans l'*Hist. Aug.*, signalent comme les choses du monde les plus naturelles les superstitions de ces princes.

(2) Origène, *C. Cels.*, III, 50 et 72 ; VI, 13 et 14.

(3) Eusèbe (*Praep. ev.*, IV, 1 et 2) cite les moyens employés par les faiseurs d'oracles pour être bien renseignés.

avec une candeur étonnante dès qu'il s'agit de faire prévaloir une croyance ou une superstition qui lui soit chère. Comme ces menteurs, qui, à force de répéter leur mensonge, finissent par croire eux-mêmes à la vérité de leurs récits imaginaires, les faiseurs de miracles ne tardent pas à croire eux-mêmes en leurs supercheries; du moins la limite entre la sincérité et la duperie est-elle dans bien des cas infiniment difficile à tracer. Tantôt enfin, la superstition, chez ceux qui en vivent comme chez leurs clients, repose sur une conviction bien arrêtée; ils sont prêts à en donner une justification éclatante. Ceux-là surtout nous intéressent; car les mêmes arguments qu'ils invoquent de bonne foi, sont mis en avant par les charlatans pour couvrir leur marchandise frelatée.

La superstition des sages était, en effet, recouverte d'un beau vernis philosophique; elle pouvait presque passer pour rationaliste. La croyance généralement répandue aux Démons, aux Génies, aux bons et aux mauvais esprits (1), faisait tous les frais de la démonstration. La divinité suprême, abstraite, est maintenue en dehors de tout contact avec le monde; elle n'intervient pas directement; mais les êtres intermédiaires entre Dieu et l'homme interviennent, au contraire, d'une façon constante, avec les pouvoirs extraordinaires qu'ils tiennent de leur nature supérieure. Celse nous expose fort sagement que l'intervention divine surnaturelle, en modifiant un seul chaînon de l'ordre dans la nature, mettrait la confusion dans l'ensemble et entraînerait l'anéantissement de l'ordre naturel (2). Mais, pour montrer la valeur du paganisme à ses adversaires chrétiens, il en appelle aux oracles, à toutes les formes de divination, aux guérisons miraculeuses, aux voix surnaturelles éclatant dans le silence des sanctuaires. Ce sont les Démons qui opèrent toutes ces merveilles (3).

La doctrine de Celse n'est d'ailleurs que le développement

(1) *Vide supra*, chap. I, art. 3.
(2) Origène, *C. Cels.*, IV, 5.
(3) *Ibidem*, VIII, 45. Cfr. Philostrate, *Heroïca*, I, 12 (ici les âmes des héros révèlent aux hommes les choses cachées); Apulée, *Apol.*, p. 108 et suiv. (Apulée admet cependant que l'âme pure, surtout celle d'un enfant, peut être élevée complètement au-dessus des choses de ce monde et prédire alors l'avenir).

de celle de Plutarque ; celui-ci avait déjà distingué trois degrés dans la hiérarchie gouvernementale de l'univers : la volonté suprême du premier dieu, d'où émane l'ordre universel et qui, dès l'origine, a réglé toutes choses pour le bien des êtres ; la providence seconde, celle des dieux particuliers qui veillent à l'application de l'ordre, chacun dans une catégorie spéciale de l'être ; enfin la providence au jour le jour, celle des Démons qui s'immiscent continuellement aux choses humaines (1). Les néoplatoniciens achèvent avec une tendre sollicitude cette apologétique des superstitions païennes. Ils justifient l'astrologie en montrant que les choses du monde terrestre sont déterminées par les influences qui proviennent des mondes supérieurs, notamment des astres ; ceux-ci forment, pour ainsi dire, un livre céleste dans lequel nous pouvons lire les conditions qui déterminent l'avenir (2). La magie s'explique par l'action sympathique des éléments et des êtres les uns sur les autres ; ce que Plotin a d'autant moins de peine à concevoir, que dans sa doctrine l'action des êtres supérieurs sur les êtres inférieurs a toujours un caractère magique (3). C'est également sur le déterminisme absolu que se fonde l'explication des prophéties : comme toutes choses se tiennent dans l'univers, il est loisible de conclure du présent à l'avenir (4) ; or, les Démons, plus perspicaces que les hommes, sont, par le fait même de leur spiritualité supérieure, plus aptes à connaître l'avenir (5).

Telle était la théorie. Combien peu en était-il tenu compte dans la pratique ! Tous ces beaux raisonnements sur le déterminisme universel, l'enchaînement des causes, la destinée

(1) *De Fato*, 9 ; *de Def. orac.*, 48.

(2) *Ennéades* (éd. Didot), II, 3, 7 (ou éd. de Bâle, p. 140) ; III, 1, 6, *in fine* ; IV, 3, 12 (ou p. 381), 4, 33 et 35 (ou p. 427 et 430), 34 et 39 (ou p. 428 et 433).

(3) *Ibidem*, IV, 4, 26 (ou p. 418) ; 4, 40, 41, 43 (ou p. 434 et suiv.). M. Zeller (*Die Phil. der Griechen*, 3e éd., III, 2, p. 628) remarque à juste titre que Plotin, en n'admettant que des influences dynamiques des êtres les uns sur les autres, prête à toutes les forces naturelles un mode d'action magique.

(4) *Ibidem*, II, 3, 7 (ou p. 141) ; IV, 4, 9, *in init.* ; III, 3, 6 (ou p. 276).

(5) Porphyre, *de Abst.*, II, 41 et 53 ; Cfr. Eusèbe, *Præp. evang.*, VI, 1 à 6. Dans ce passage de Porphyre, cité par Eusèbe, le philosophe reconnaît que les démons se trompent quelquefois dans leurs interprétations.

inéluctable, pouvaient jusqu'à un certain point expliquer la divination sous toutes ses formes. Mais qu'importait-il de connaître l'avenir, si l'on ne pouvait pas le modifier? Quand on consultait les devins, c'était bien moins avec l'intention de savoir ce qui devait arriver que mû par le secret désir d'éviter les dangers dont on était menacé ou de se procurer des avantages que l'on convoitait. A dire le vrai, on ne croyait pas à l'inexorabilité du destin par laquelle on justifiait les prophéties. Après avoir consulté les astrologues, on les expulsait lorsqu'on n'était pas satisfait de leurs réponses, et l'on s'imaginait être à l'abri du danger tout comme si, au lieu d'être les interprètes du destin, ils en eussent été les maîtres (1). Les empereurs défendaient qu'ils fussent consultés au sujet des affaires de l'État, comme si le destin ne devait pas suivre son cours, qu'ils fussent consultés ou non (2). Ces illustres personnages agissaient comme les jeunes filles qui effeuillent des marguerites pour savoir à quel degré s'élève l'amour qu'elles inspirent : quand la réponse est bonne, elles y croient ; quand elle est mauvaise, elles jettent la méchante fleur et recommencent l'épreuve sur une autre (3). Toutes les pratiques superstitieuses destinées à conjurer le sort, à détourner la colère des dieux ou à gagner leur protection, n'eussent plus eu de raison d'être si l'on avait pris à la lettre le déterminisme absolu que la philosophie professait. On était, au contraire, fermement persuadé que l'on pouvait, par certaines pratiques et par des formules d'invocation, forcer les dieux à se conformer aux désirs de leurs adorateurs (4), ou tout au moins modifier l'ordre naturel des choses. Les magiciens adressaient à leurs dieux des sommations bien plutôt que des prières ; car du moment où les bonnes formules étaient employées, elles

(1) Tertullien, *de Idol.*, 9 ; *Mos. et Rom. Leg. Coll.*, XV, 2 (fr. Ulpien). Alexandre Sévère, plus logique, institue un enseignement public d'astrologie. Cfr. Ammien Marcelin, XIX. 12.

(2) Tertullien, *Apol.*, 35 ; Paul, *Sent.*, V, 21, § 3 ; Spartien, *Sev.*, 4 et 15.

(3) Tel est exactement le cas de Caracalla ; il contrôle les oracles les uns par les autres : Dion, LXXVII, 18 ; LXXVII. 2 et 4 ; Hérodien, IV, 12.

(4) Voyez dans la *Præp. ev.* d'Eusèbe (V, 8, 9 et 10), les citations de Pythagore et de Porphyre à ce propos. Cfr. Augustin, *de Civ. Dei*, X, 9 ; Apulée, *Apol.*, p. 68 (les accusations de ses adversaires).

devaient infailliblement provoquer l'intervention des dieux auxquels ils les adressaient (1).

A vouloir décrire toutes les superstitions qui ont cours dans la société romaine du IIIe siècle, nous remplirions des volumes. Le premier venu, pourvu qu'il fût doué d'un peu d'imagination et de beaucoup d'aplomb, pouvait instituer un oracle (2), comme celui d'Alexandre le Paphlagonien, ou même tout simplement parcourir les campagnes avec quelques formules bonnes pour toutes les consultations, comme ces prêtres ambulants de la Grande Mère ou de la Déesse syrienne dont nous avons déjà fait la connaissance. Chacune des religions importées à Rome a introduit des pratiques superstitieuses qui lui appartiennent en propre (3), et attiré l'attention sur des sanctuaires où les oracles et les prodiges sont depuis longtemps prodigués. Les Gaulois, les Germains, les Bretons eux-mêmes introduisent leurs pratiques superstitieuses à Rome. La magie des Druides et des Druidesses, par exemple, était considérée comme puissante (4). La plupart des magiciens néanmoins étaient orientaux (5).

Les anciennes méthodes pour consulter les dieux, quoique beaucoup moins goûtées que les nouvelles, sont néanmoins pratiquées comme autrefois (6) : l'haruspicine, les auspices, la divination par les *sortes* (7) et par l'application de certains vers pris au hasard dans les œuvres d'Homère ou de Virgile (8),

(1) Lucain, VI, 492; Psellus, *de Op. dæm.*, p. 26 et p. 32 (éd. Boissonnade), d'après Marquardt, *Röm. Staatsv.*, III, p. 107, note 2.

(2) Lucien, *Deor. conc.*, 11 : « Toute pierre et tout autel émettent des oracles, pourvu qu'ils soient arrosés d'huile et recouverts de couronnes, pourvu qu'ils se soient procuré un charlatan comme il y en a tant. »

(3) Origène, *C. Cels.*, I, 9 ; III, 50, 72 et suiv.

(4) Flavius Vopiscus, *Aurel.*, 44 ; *Numerianus*, 13 et 14.

(5) Voir les noms des plus illustres dans *Adv. gentes* d'Arnobe, I, 52.

(6) Au sujet des oracles à l'époque impériale, l'excellent traité de A. van Dale, *de Oraculis ethnicorum dissertationes duæ* (Amstelodami, 1700, 2e éd.) est toujours bon à consulter. Voyez aussi Marquardt, *Röm. Staatsv.*. III, p. 93 et suiv. et la fin des principaux chapitres du bel ouvrage de M. Bouché-Leclercq : *Histoire de la divination dans l'antiquité.*

(7) Lampride, *Al. Sev.*, 4 ; Trebellius Pollio, *Claudius*, 10 ; Flavius Vopiscus, *Firmus*, 3.

(8) Dion, LXXVIII, 8 ; Plutarque, *De Pyth. orac.*, 25 ; Lampride, *Al. Sev.*, 14 ; Augustin, *Confess.*, IV, 3 ; VIII, 12.

les cérémonies prescrites par les livres achérontiques pour sauver les âmes (1), fleurissent encore une fois. La Sibylle chante avec plus d'ardeur que jamais, au service des juifs et des chrétiens d'Alexandrie qui l'ont détournée de ses erreurs païennes (2). Les grands oracles d'autrefois, celui de Delphes entre autres, se sont relevés du long abandon dans lequel ils étaient tombés (3). Mais la popularité renaissante des anciens sanctuaires ne fait aucun tort aux oracles innombrables annexés dès lors à la plupart des temples. Au contraire, Sérapis, Esculape, Hécaté, tous les dieux étrangers peuvent à peine répondre aux questions qui leur sont proposées. Ceux-là surtout qui donnent des consultations médicales jouissent d'une notoriété générale (4); tantôt ils répondent par écrit aux malades qui viennent leur demander la guérison; tantôt ils révèlent directement aux fidèles endormis dans leurs temples le traitement qu'il faudra suivre.

Les songes (5), en effet, et les apparitions (6) alimentent la superstition non moins que les oracles et que l'astrologie, à

(1) Arnobe, *Adv. gent.*, II, 62; Censorinus, *de Die nat.*, 14; Servius, *in En.*, VIII, 398; Galien (éd. Kühn, t. XV, p. 442 et suiv.), *Comment. in libr. Hippocratis de acutorum morb. victu*, I, 15.

(2) Cfr. Ed. Reuss, *Les Sibylles chrétiennes*, dans la *Nouvelle Revue de théol. de Strasbourg*, t. VII (mars 1861), p. 253 et suiv. Cfr. Vopiscus, *Aurel.*, 18 (les livres sibyllins sont encore consultés sous Aurélien).

(3) Lucain, V, 75 et suiv.; Juvénal, VI, 555; Plutarque, *de Def. orac.*, et *de Pythiae oraculis* en entier; Spartien, *Pescenn. Nig.*, 8; Porphyre, *Vie de Plotin*, 22; Eusèbe, *V. Const.*, III, 54; Socrate, *H. E.*, I, 16; Cassiodore, II, 20.

(4) Voyez les *ex-voto* de ceux qui ont été guéris, par exemple (*C. I. L.*, III, 987, 1422, 1561; Orelli, 1429, 1518; *Inscr. Neap.*, 3581. Voyez aussi les *Discours sacrés* d'Aristide et son *Eloge de Sérapis*; Origène, *C. Cels.*, III, 24; Galien, *de Sanitate tuenda*, I, 8; *de Morb. differ.*, 9 (éd. Kühn, t. VI, p. 41 et 869).

(5) Hérodien, II, 9; IV, 8; Dion, LXXII, 23 et LXXIV, 3; Spartien, *Sev.*, 3 et 10; *Geta*, 1; Élien, *de Nat. anim.*, XI, 39; XII, 7; *Var. Hist.*, XII, 1 (éd. Didot); Minucius Felix, 7; Tertullien, *de Anima*, 46 et suiv. Galien croyait aux songes; voir ses traités *de Diagn. ex insomniis* (éd. Kühn, t. VI, p. 832 et suiv.) et *de Humoribus*, 2 (t. XVI, p. 222). Voir aussi le *Traité des Songes* d'Artémidore de Daldis à la fin du IIe siècle; Apulée, *Métam.*, XI, p. 362; Diodore de Sicile, I, 25; et dans Marquardt, *ouvr. cité*, p. 98, note 8, les nombreux exemples d'ordres communiqués par les dieux à leurs adorateurs pendant le rêve ou l'extase.

(6) Origène, *C. Cels.*, I, 9 et 68: Maxime de Tyr, *Diss.*, XV, 6 et 7; Lucien, *Philopseudes*, 29; *de Morte Peregr.*, 40; Porphyre, *Vie de Plotin* (éd. Didot), p. 108.

laquelle chacun recourt dès lors pour avoir son horoscope, celui de ses enfants, des personnes aimées ou de celles dont on convoite les biens (1). Ailleurs ce sont des enfants possédés par des Démons qui servent à la divination, de préférence aux adultes, parce que la vérité supérieure se reflète plus facilement dans leurs âmes encore pures (2). Les événements étranges comme les éruptions volcaniques (3), voire même les circonstances les plus futiles (4), deviennent des présages aux yeux des scruteurs anxieux de la destinée, qui ne savent pas arracher à la nature le secret de ses lois et qui veulent néanmoins lui extorquer la divulgation de l'avenir.

La variété des pratiques inventées par les magiciens est infinie (5) ; ils guérissent les maux par des frictions accompagnées de certaines formules ou en soufflant sur le malade (6) ; ils imposent des pénitences bizarres à leurs clients ; ainsi ils leur ordonnent de se plonger dans la mer ou de passer la journée assis par terre ; ils les font se couvrir de boue ou se rouler dans les ordures (7). Ils ont des moyens pour jeter un mauvais sort sur leurs ennemis (8), pour assurer aux

(1) Voyez les horoscopes des empereurs rapportés par les auteurs de l'*Hist. Aug.* ; Friedlænder, *Röm. Sitteng.* (2e éd.), I, p. 237, et au sujet de l'astrologie, Marquardt, *Röm. Staatsv.*, III, p. 90. Cfr. Tertullien, *Apol.*, 35.

(2) Apulée, *Apol.*, p. 108 ; Spartien, *Didius Julianus*, 7.

(3) Dion, LXXVI, 2 (l'éruption du Vésuve annonce la disgrâce de Plautien, le favori de Sévère).

(4) Ainsi, d'après Spartien, il est universellement reconnu que ceux qui donnent à la lune un nom du genre féminin, seront menés par les femmes, tandis que ceux qui lui donnent un nom masculin sont les maîtres de leur femme. Voyez aussi les nombreux présages de la mort des empereurs que les historiens relèvent avec soin : pour Septime Sévère (Spartien, 22 : un rêve, un accident au cirque, la rencontre d'un soldat éthiopien couronné de cyprès) : pour Niger (Dion, LXXIV, 6) ; pour Géta (Spartien, 2 et 3) ; pour Alexandre Sévère (Lampride, 60 : oracle d'une druidesse), etc.

(5) Voyez dans les *Métam.* d'Apulée les nombreux récits d'opérations magiques. C'est un roman, il est vrai, mais qui a la prétention d'être une histoire, en sorte que ses descriptions devaient être conçues de manière à ne pas paraître radicalement impossibles aux lecteurs. L'auteur lui-même indique son principe (I, p. 36) : *ego nihil impossibile arbitror ; sed utcunque fata decreverunt, ita cuncta mortalibus provenire.*

(6) Origène, *C. Cels.*, I, 68.

(7) Plutarque, *de Superst.*, 3.

(8) Servius, *in Ecl.*, VIII, 66 et 99 (par exemple pour les moissons) ; Augustin, *de Civ. Dei*, VIII, 19 ; Dion, LXXVII, 15.

amoureux les faveurs après lesquelles ces derniers soupirent (1) ; ils évoquent les adversaires de leurs clients à volonté ; ils révèlent les trésors cachés et procurent les héritages (2). Ils disent la bonne aventure d'après les traits de la physionomie, la taille des clients, d'après les lignes caractéristiques de la main, en jetant les dés, en consultant les flammes ou les petits papiers (3). Ils évoquent les âmes des héros (4) ; ils révèlent les jours favorables pour commencer une affaire (5); ils expulsent les démons tout comme les exorcistes chrétiens ; ils donnent accès au ciel (6). Ils conjurent les maux ou ils ensorcèlent au moyen de cérémonies mystérieuses, et en se servant des propriétés magiques dévolues aux herbes, aux racines, aux boutures (7), aux petites pierres. En ces occasions ils invoquent diverses divinités, Hécaté, Mercure ou Vénus, la lune comme complice des opérations nocturnes, Trivia comme reine des mânes (8), et surtout les divinités orientales au service desquelles la plupart de ces goètes se sont engagés. D'autres encore exploitent la ventriloquie ou promènent des statues de dieux savamment instrumentées, de façon qu'elles puissent se mouvoir ou émettre des sons (9). Les préjugés relatifs aux propriétés mystérieuses de certains objets abondent ; ainsi la foule recueille le sang des gladiateurs blessés dans l'arène pour guérir des épileptiques (10). La production des amulettes est considérable ; comme de nos jours les médailles bénites, elles protègent contre le danger ou la maladie, parce qu'elles vous assurent la protection d'une divinité ou que, par les figures bizarres dont elles sont recouvertes, elles effrayent les puissances malfaisantes (11).

(1) Philostrate, *Vie d'Apollonius*, VII. 39.
(2) Lucien, *Alex.*, 5.
(3) Artémidore, *Oneirocrit.*, II, 69 ; Plutarque, *Cur Pyth.*, 25.
(4) Philostrate, *Heroïca*, III, 19 ; Origène, *C. Cels.*, I, 68; Apulée, *Metam.*, II, p. 94.
(5) Apulée, *Ibid.*, II, p. 68.
(6) Arnobe, *Adv. gent.*, II, 61.
(7) Galien, *de Simpl. medic. temperam.*, 6, proœm. (éd. Kühn, t. XI, p. 792).
(8) Apulée, *Apol.*, p. 84.
(9) Cfr. Marquardt, *Ouvr. cité*, p. 111.
(10) Tertullien, *Apol.*, 9.
(11) Voyez O. Jahn, *Ueber dem Aberglauben des bösen Blicks bei den Alten*,

Depuis le plus misérable des habitants de Rome qui pour quelques sous consultait l'astrologue du cirque (1), jusqu'au philosophe qui évoquait son Démon (2), depuis le pauvre paysan qui demandait à la Déesse syrienne, de passage dans son village, quelque présage touchant la récolte prochaine (3), jusqu'aux convoiteurs d'empire qui s'informaient auprès du Chaldéen ou dans quelque sanctuaire renommé, du jour et de l'heure où ils pourraient assouvir leur ambition (4), toute la société romaine était enlacée dans ce vaste réseau de superstitions, auquel l'Orient et l'Occident avaient également travaillé (5). Au moins les syncrétistes du IIIe siècle ne joignaient-ils pas l'étroitesse à la faiblesse d'esprit : ils les pratiquaient toutes, quelle qu'en fût l'origine.

III

Le besoin du salut.
Prédominance des préoccupations touchant la vie future.

On se tromperait fort en s'arrêtant devant le débordement

dans les *Berichte der sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften* (classe de philologie et d'histoire), 1855, p. 28 à 110.

(1) Juvénal, VI, 588 ; Cfr. Origène, *C. Cels.*, I, 68 (les charlatans égyptiens en plein marché).

(2) Apulée (*Apol.*, p. 70) dit que les philosophes sont souvent accusés de magie. Voyez la *Vie de Plotin*, par Porphyre, surtout p. 108 (éd. Didot), les *Vies de Pythagore* par Diogène de Laerte et par Porphyre, les *Vies de Plotin et de Porphyre* par Eunape.

(3) Apulée, *Metam.*, IX, p. 182 ; Lucien, *Alex.*, 9. Les astrologues prédisaient aussi le temps qu'il ferait (Columelle, XI, 2, 31).

(4) Spartien, *Sev.*, 2 ; 4.

(5) On trouve dans le traité sur les *Mystères des Égyptiens*, attribué probablement par erreur à Jamblique, un exposé assez complet de la superstition épanouie dans le néoplatonisme du IVe siècle. M. Burckhardt en a donné un résumé dans son ouvrage intitulé : *Die Zeit Constantins des Groszen*, p. 254 et suiv.

des superstitions pour porter un jugement définitif sur la religion de la société romaine au siècle des Sévères. Il y avait dans le sentiment religieux dont elle était tourmentée, plus qu'une source de croyances déraisonnables ou de pratiques extravagantes. Des aspirations nouvelles, des besoins auxquels les religions traditionnelles n'offraient pas une satisfaction convenable, s'affirmaient en elle avec des exigences grandissantes ; et plus d'une parmi ces superstitions bizarres que nous venons de passer en revue, ne devait son prestige qu'à l'impuissance de l'âme religieuse à se procurer une satisfaction raisonnable.

La religion des anciens Romains, essentiellement cérémonielle, comme nous l'avons déjà constaté, avait présenté un caractère juridique accentué. « La piété, dit Cicéron, est la justice à l'égard des dieux (1). » Fortement pénétrés du sentiment de leur dépendance à l'égard de la divinité, saisis de respect et même de crainte à la pensée vague du *numen*, les vieux Romains étaient mal fixés sur la nature de leurs dieux, mais très convaincus des droits que ceux-ci avaient à faire valoir et des obligations qui en résultaient pour les hommes. Les dieux avaient droit aux hommages des mortels, hommages rigoureusement déterminés ; en échange ils devaient accorder leur protection à leurs adorateurs. C'était un contrat naturel plutôt qu'un marché, quelque chose d'analogue à la relation existant au moyen âge entre les seigneurs et leurs vassaux. Lorsque les généraux assiégeaient une ville ennemie, ils ne manquaient pas de promettre à la divinité locale, qu'elle recevrait leurs hommages si elle voulait bien leur accorder la victoire (2). Il importait surtout que ces hommages fussent rendus en bonne et due forme, selon le rite traditionnel et avec l'étiquette convenue. La forme seule donnait à l'acte sa valeur. Aussi, lorsque plus tard la croyance aux dieux se fut affaiblie jusqu'à devenir nulle, les Romains continuèrent-ils encore à célébrer le même culte qu'auparavant, comme ils conservaient leurs anciennes formes légales, parce

(1) *De Nat. deor.*, I, 41.

(2) Macrobe, *Sat*, III, 9 ; Pline, *Hist. Nat.*, XXVIII, 18 ; Servius, *in Æneid.*, II, 351.

qu'il était convenable qu'il en fût ainsi (1). En ce sens Cicéron a raison lorsqu'il affirme que les Romains sont le plus religieux des peuples ; car aucune autre nation, les Juifs exceptés, n'a conçu plus vivement l'obligation de rendre hommage à la divinité. Mais rien de moins mystique qu'un pareil sentiment. Le légalisme des pharisiens, malgré la sécheresse de leurs minutieuses pratiques, faisait vibrer la conscience et le cœur plus que le formalisme romain ; car il éveillait dans l'âme les idées de pureté, de justice et de sainteté, tandis qu'on cherche en vain la portée morale des cérémonies romaines. C'étaient des actes de déférence. Point d'enthousiasme religieux ! L'inspiration même des augures et devins est froide, compassée, maintenue dans les règles d'une étiquette sévère. Les adorateurs se tenaient à distance de la divinité (2) et n'entraient pas en communion avec elle.

Il en est tout autrement au IIe siècle. La religion a cessé d'être un devoir de famille ou une fonction nationale; elle est devenue affaire individuelle. Elle n'est plus seulement une obligation, l'accomplissement des clauses du contrat entre les hommes et les dieux; elle est la manifestation des élans de l'âme, avide de puiser dans la communion avec les dieux le bonheur après lequel elle soupire. Elle est devenue plus vivante, plus intime, plus mystique. Les fidèles aiment leurs dieux; ils veulent vivre avec eux; les plus zélés se consacrent à leur service et cherchent à reproduire dans leur propre existence les péripéties de l'histoire divine.

Déjà le stoïcisme, dans la dernière période de son évolution, celui des Epictète et des Marc-Aurèle, avait répandu parmi l'élite de la société romaine une semblable mysticité. Vivre avec les dieux, loin des hommes pervers, dans la contemplation des choses éternelles et l'austère accomplissement du devoir considéré comme la loi naturelle, tel avait été, en effet, l'idéal religieux de ces philosophes. Mais il leur manquait un sentiment qui se développe, au contraire, avec

(1) Voyez Ovide, *de Arte amat.*, I, 637 : *expedit esse Deos, et ut expedit, esse putemus* ; Augustin, *de Civ. D.*, IV, 27.

(2) M. Boissier dit fort justement (*La Rel. rom.*, I, p. 7) que l'Italien n'ose pas regarder ses dieux en face.

une réelle puissance dans la société dont nous nous occupons : la conscience de leur propre impuissance à réaliser cette loi de nature et à conquérir le bonheur. Le stoïcien, même à la façon de Marc-Aurèle, reste convaincu de la toute-puissance de la volonté humaine dans le domaine de la vie morale; il se suffit à lui-même. L'homme religieux du IIIe siècle recourt à ses dieux, parce qu'il a besoin d'être sauvé et qu'il se sent incapable de gagner le salut par ses propres forces, sans intervention divine.

Cette assistance divine, il ne la réclame pas seulement pour augmenter son bonheur ici-bas. Sans doute les innombrables pratiques superstitieuses dont nous avons donné l'énumération, témoignent que l'on ne se faisait pas défaut de demander aux dieux la réalisation de tous ses désirs et de toutes ses ambitions, jouissance, fortune, pouvoir, guérison des maladies, éloignement des dangers et prolongement de l'existence. Mais un grand nombre de païens leur demandent encore plus : l'assurance de la vie future et une protection efficace au delà du tombeau.

La croyance à la vie future n'avait pas cessé d'être populaire dans les masses, sous les formes à la fois vagues et grossières de la mythologie classique; le scepticisme d'une partie de la société cultivée, le matérialisme des épicuriens n'avaient pas entamé la foule (1). Mais il ressort avec évidence de l'étude des auteurs, des monuments et des inscriptions, que cette croyance reprend une nouvelle énergie et devient de plus en plus générale du IIe au IVe siècle. On constate dès lors chez un grand nombre d'hommes religieux une préoccupation de la vie future qui semble ne pas avoir existé auparavant, même chez ceux qui ne doutaient pas de la persistance de leur être après la mort. Les anciens Romains, comme la plupart des Grecs de l'époque classique, y croyaient, mais ne s'en occupaient guère. Au IIIe siècle, non seulement les évocations, les conjurations, les relations avec les esprits, toutes les pratiques superstitieuses qui impliquent l'existence ultérieure des défunts, sont en honneur auprès de la masse populaire comme

(1) Voyez dans Friedlænder (*Sitteng. Roms*, III, p. 696 et suiv.) un excellent chapitre sur la croyance à l'immortalité chez les Romains.

elles ne l'ont jamais été ; mais les philosophies les plus goûtées affirment, elles aussi, avec une égale certitude, la survivance personnelle. A peine pourrait-on citer quelques sceptiques comme Galien qui n'osent pas se prononcer (1), ou de rares négateurs comme le péripatéticien Alexandre d'Aphrodisias (2), qui démontre qu'Aristote la niait. Mais les platoniciens (3), les néopythagoriciens (4), les néoplatoniciens (5), et surtout la foule des éclectiques à la fois platonisants et pythagorisants croyaient à une vie future autant qu'à la réalité de la vie terrestre.

L'enseignement religieux n'était pas moins affirmatif que celui de l'école. Nous ne connaissons pas en détail les doctrines des mystères; mais s'il y a un point lumineux dans cette obscurité, c'est certainement celui-ci : l'initiation qui révélait aux fidèles le sens profond et mystérieux des légendes divines, leur apprenait également de quelle façon ils pouvaient avoir part aux bénédictions des dieux et entrer avec eux dans l'immortalité (6). Les mystères élaborés par les religions orientales, ceux d'Isis, de Sérapis, de Mithra, c'est-à-dire ceux qui tendaient à devenir les plus populaires, devaient une grande partie de leur prestige aux assurances qu'ils donnaient relativement à la vie future. Rappelons-nous les symboles qui, dans le culte de Mithra, représentent l'évolution des âmes, et la valeur de ce dieu lui-même comme garant d'immortalité.

(1) Cfr. Zeller, *Ouvr. cité*, III, 1, p. 740.

(2) Cfr. Friedlænder, *Ouvr. cité*, III, p. 686.

(3) Plutarque, *de Ser. num. vind.*, 17 et 18, 22 jusqu'à la fin ; *de Is.*, 78 ; Maxime de Tyr, *Diss.*, XLI, 5. Voyez plus haut, ch. I, art. 3, ce qui concerne la croyance aux démons et aux génies chez Apulée, Celse, Maxime de Tyr, etc.

(4) Zeller, *Ouvr. cité*, III. 2, p. 221 et 233 ; Philostrate, *Vie d'Apollonius*, VIII, 31.

(5) Zeller, *Ibid.*, p. 588 et suiv. ; Plotin, *Ennéades*, IV, 7 en entier ; IV, 3, 15 (ou dans l'éd. de Bâle, p. 383 et suiv.); III, 4, 2 (Bâle, p. 284), 5 *in init.* et 6 (Bâle, p. 286) ; I, 1, 12 *in init.* (Bâle, p. 7).

(6) Voyez Sainte-Croix, *Recherches historiques et critiques sur les mystères du paganisme* (2e éd.), I, p. 288, 380, 403 à 404 ; Burckhardt, *Die Zeit Constantins des Groszen*, p. 215 ; Plutarque, *Cons. ad ux.*, 10; V. Duruy, *Hist. des Rom.*, V, p. 465 ; Alfred Maury, *Histoire des religions de la Grèce antique*, III, p. 314, 318 ; Eusèbe, *Præp. ev.*, XIII, 13, 49 et suiv. (citations d'hymnes orphiques) ; Cicéron, *de Leg.*, II, 14. *Vide infra* l'art. 7 de ce chapitre.

Isis de son côté déclare au personnage mis en scène par Apulée dans les *Métamorphoses*, que s'il lui reste fidèle, si par la piété, par la dévotion, par une chasteté persistante, il se montre digne de sa grâce, elle peut non seulement prolonger son existence au delà du terme fixé par le destin, mais encore le protéger dans l'hémisphère souterrain, dans les demeures ténébreuses du Styx (1).

Les inscriptions et les monuments figurés confirment la généralité et l'intensité d'une croyance à laquelle la philosophie et la religion prêtaient également le prestige de leur autorité. Les sarcophages eux-mêmes parlent de survivance et célèbrent les joyeuses rencontres dans les champs Élyséens. Tantôt les héros et les dieux y sont représentés comme les précurseurs, ou plutôt comme les types de l'âme humaine, selon le principe qui inspire les mystères : Hercule triomphant de toutes les difficultés pour s'élever au ciel, figure le vainqueur de la mort; Proserpine, ravie par Pluton, mais revenant à la lumière, symbolise la destinée de l'être humain; la résurrection d'Adonis est l'illustration, peut-être pour plusieurs la garantie, de la résurrection des morts. De même qu'Ariane est conduite au ciel par Bacchus, de même l'âme est appelée à retourner dans les sphères éthérées. Alceste et Admète attestent la revoyance dans une autre vie; Protésilas et Laodamie témoignent de la persistance des affections saintes (2). Tantôt, au contraire, ce sont les défunts eux-mêmes que l'artiste montre réunis dans l'Élysée (3), ou des bandes joyeuses de bacchantes et de satyres qui affirment, jusque sur les cendres des morts, l'indestructibilité de la vie communiquée par leur divin patron à ses initiés (4). Ailleurs encore c'est Mithra qui fait monter son adorateur fidèle sur le char du soleil et qui l'introduit ainsi dans l'immortalité. Il y avait sans doute chez tous ces initiés une joyeuse confiance dans l'avenir, qui les distinguait bien nettement des anciens païens

(1) XI, p. 332 à 334.
(2) Voyez Friedlænder, *Ouvr. cité*, p. 694-695.
(3) Voyez Ravaisson : *Le Monument de Myrrhine et les bas-reliefs funéraires* (1876).
(4) Plutarque, *Cons. ad ux.*, 10.

et qui devait les amener, comme la foi plus âpre de leurs contemporains chrétiens, à se consacrer de plus en plus à la vie future plutôt qu'à l'existence présente.

Il ne semble pas, néanmoins, que l'on fût bien fixé sur les conditions de cette vie future. Les notions traditionnelles étaient vagues et tristes; l'imagination des poètes les avait, il est vrai, développées et avait, pour ainsi dire, donné un corps aux ombres qui étaient censées errantes dans les Champs-Élysées (1). Incapable de se représenter la vie en dehors des conditions de l'existence matérielle, la masse ignorante s'attachait probablement à ces descriptions des tourments infernaux que le théâtre et les arts avaient popularisées (2), quand elle ne s'en tenait pas tout simplement à l'ancienne croyance que les mânes des défunts erraient sur la terre aux alentours de leurs tombeaux (3). Comme il n'y avait aucune autorité religieuse pour déterminer l'enfer et le paradis, l'imagination d'un chacun pouvait s'épanouir librement dans ce domaine. Plutarque, dans son traité *de sera numinis vindicta*, nous a laissé un modèle d'enfer païen, avec une triple gradation de tourments suivant que les coupables ont plus ou moins expié leurs fautes sur la terre, avec des Démons persécuteurs, avec des océans d'or bouillant, de plomb refroidi et de fer dur (4). Il n'y a aucun intérêt pour nous à relever les variétés individuelles de ces conceptions qui trahissent dans bien des cas l'influence de la démonologie juive. Il suffit de constater qu'elles renfermaient toutes, même les plus grossières, un élément moral : des punitions pour les coupables proportionnées à l'étendue de leurs fautes.

Les classes plus cultivées cherchaient ailleurs que dans ces grossières représentations, la solution de l'énigme. Si l'enseignement communiqué aux initiés dans les mystères était mieux connu, on y rencontrerait, sans doute, de profondes spéculations sur le sort des âmes, avant et surtout après

(1) Voyez la précision croissante des détails dans les descriptions poétiques du séjour des morts par Homère, Virgile, Lucain et Stace.
(2) Lucien, *de Luctu*, 1 à 10.
(3) *Ibid.*, 14.
(4) Ch. 22. Voir aussi son traité *de Superstitione*.

l'existence terrestre. Deux principes, en effet, dominent les conceptions variées qui avaient cours dans la société éclairée : l'assimilation plus ou moins rigoureuse des âmes aux Génies ou Démons qui peuplent les sphères intermédiaires entre ciel et terre (1), et le principe de l'évolution des âmes (2). La vie terrestre n'est qu'un chaînon de l'existence ; elle est le plus souvent considérée comme une chute ou comme une punition. Suivant l'usage que chaque homme en fait, il remonte après la mort terrestre dans une sphère supérieure ou il est condamné à une existence encore inférieure. Dans le premier cas il participe aux privilèges des Démons ; la séparation d'avec le corps est pour lui le commencement de la vie ; il se rapproche des dieux, jouit d'une connaissance plus étendue, échappe à la plupart des misères de l'existence humaine, et peut rendre des services aux hommes qui sont restés sur la terre (3). Dans le second cas, tout espoir de relèvement n'est pas perdu pour lui ; car ces théories offrent ceci de remarquable que, contrairement aux inventions de l'imagination populaire, elles sont beaucoup plus explicites touchant la destinée des bons, qu'au sujet du sort des méchants.

L'évolution des âmes était déterminée d'une façon plus ou moins rigoureuse ; elle était conçue comme temporaire ou comme éternelle. Elle aboutit à un jugement définitif ou elle est perpétuellement renouvelable ; elle présente un caractère de spiritualité plus ou moins accentué suivant le degré de culture de ceux qui la décrivent (4) ; mais en dernière analyse, elle constitue, sous toutes ses formes, la manifestation suprême de la foi morale chez les croyants de cette époque ; leur

(1) Apulée, *de Gen. Socr.*, p. 154 et suiv. ; *Apol.*, p. 108 à 110 ; Maxime de Tyr, *Dissert.*, 15, 6 ; Lucien, *Peregr.*, 27 et suiv., 36.

(2) Porphyre, *de Abst.*, IV, 16 ; Origène, *C. Cels.*, VI, 22 ; Philostrate, *Vie d'Apoll.*, III, 20 à 24 ; Plotin, *Ennéades*, IV, 3, 15 (Bâle, p. 383), 24 (p. 390) ; III, 4, 2 et 5 (p. 284 et 285) ; I, 8, 13 (p. 80) ; Augustin, *de Civ. D.*, X, 30 ; Porphyre dans Stobée, *Ecl.*, I, 1022 à 1048 ; II, 388.

(3) Philostrate, *Heroïca*, I, 12 ; Numenius, dans Zeller, *Die Phil. der Gr.* III, 2, p. 221-222 ; le *Poimandrès* dans *Hermès Trismégiste* de M. Ménard (p. 1. et suiv.) ; Plotin, *Ennéades*, III, 4, 6 (Bâle, p. 286).

(4) Celse reproche aux chrétiens le matérialisme de leurs idées sur la résurrection, Origène, *C. Cels.*, VII, 28, 42 ; VIII, 49 ; Minucius Felix, *Octav.*, 32.

sort futur dépend de leur conduite présente, de même que leur sort présent est la conséquence de leur conduite antérieure (1). Que nous prenions les néopythagoriciens avec leurs idées de transmigration des âmes, les platoniciens avec leur mysticisme, les néoplatoniciens avec leur monisme, les adeptes des religions orientales et les adhérents des mystères avec leurs initiations graduées, ou les gnostiques avec leurs théories de la chute et du relèvement des êtres, partout nous retrouvons le même principe directeur, qui se présente par conséquent comme l'une des données fondamentales de la conscience religieuse au IIIe siècle.

D'ailleurs il en était probablement alors comme de nos jours. La plupart des croyants, tout en étant intimement convaincus de la réalité d'une vie future, avaient des idées assez vagues sur le genre de bonheur qui les y attendait. Combien de chrétiens passent leur vie à espérer une place dans le paradis, qui seraient bien embarrassés de dire ce qu'ils pensent y faire. L'homme tient si fort à la vie, que la seule perspective d'échapper à l'anéantissement lui suffit.

IV

L'idéal nouveau de la sainteté. — Naissance de l'ascétisme païen.

A la préoccupation croissante de la vie future se rattachent d'autres modifications significatives du sentiment religieux. Le mépris du monde et des biens terrestres, sans être encore du tout général, tend néanmoins à se répandre. Il suffit, pour s'en convaincre, de constater la différence entre le détachement des biens matériels professé par Marc-Aurèle et par la foule des petits philosophes plus ou moins pythagorisants, et le vé-

(1) Plotin, *Ennéades*, IV, 3, 24 (Bâle, p. 390).

ritable mépris pour la vie matérielle qui éclate dans l'enseignement de Plotin (1). L'influence grandissante de l'ascétisme oriental se révèle à mesure que l'on avance dans l'étude de l'évolution religieuse au sein de la société romaine.

Le but que la religion se propose d'atteindre a changé. Un nouvel idéal se lève. L'ancienne religion de la nature qui glorifiait indistinctement toutes les forces naturelles, sans tenir compte de leur valeur morale, est transformée par une nouvelle conception de la nature, dans laquelle on distingue désormais le bien et le mal, le divin et ce qui lui est contraire. Le caractère des dieux ayant changé, le genre de culte qu'on leur rend doit se modifier également. Ils ont des exigences morales qu'ils ne faisaient pas valoir précédemment. A l'ancien idéal de l'héroïsme la religion du IIIe siècle substitue l'idéal de la sainteté (2).

Être pur, être saint, échapper aux souillures en les prévenant ou en se purifiant, voilà pour les croyants les plus développés, pour les hommes les plus sincèrement religieux, le but le plus élevé de la vie, la source du bonheur et la véritable garantie du salut. Il n'y a pas de qualification plus élogieuse que celle de *pius* ou *sanctus*. A partir des Sévères les empereurs et les impératrices prennent régulièrement de pareils titres (3), alors même qu'ils ne font rien pour justifier

(1) *Pensées*, III, 6 ; V, 12 et 15 ; XI, 22 ; IV, 32 ; IX, 14 et 36, etc. M. Lecky (*History of European morals from Augustus to Charlemagne*) cite un curieux exemple de cette évolution dans les idées morales. Marc-Aurèle et Julien restèrent veufs tous deux : leurs biographes les louent tous deux de n'avoir pas convolé en secondes noces, afin de ne pas imposer une seconde mère à leurs enfants. Mais Marc-Aurèle, dans ce veuvage, prend une concubine. Julien vit dans la continence (Capitolin, *Marc. Aur.*, 29 ; Ammien Marcelin, XXV, 4. Voyez aussi Porphyre, *Vie de Plotin*, 1 ; 7 ; 12 ; *Ennéades*, I, 2, 3 et 4 (Bâle, p. 13 et 14).

(2) Voici une inscription en l'honneur de Gallien qui marque bien la transition. Il y est dit de lui : « ..... *cujus invicta virtus sola pietate superata est* (*C. I. L.*, VI, 1106).

(3) *Pius* se trouve dans la plupart des inscriptions comme qualificatif des empereurs et des impératrices. Voyez encore *C. I. L.*, II, 3413 (Alexandre Sévère qualifié de *Sanctissimus*) ; VIII, 9015 (de l'an 200 : *cœlestibus Augustis sanctissimis*) ; III, 4413 (de l'an 307 ; les Augustes et les Césars sont appelés *religiosissimi*). M. Duruy (*Hist. des Rom.*, VI, p. 122) observe que le mot *sanctus* qui dans le latin classique signifie : pur, chaste, inviolable, implique dès lors l'idée de sainteté. Ce mot n'a pas changé de signification.

cette prétention. Les dieux sont, eux aussi, appelés *saints* (1), alors même que l'on s'attendrait à les voir qualifier d'une toute autre façon. N'y a-t-il pas une inscription à saint Attis!

Un sentiment nouveau s'empare ainsi de la conscience religieuse païenne. Ce n'est pas exactement le sentiment du péché, dont l'action a été si puissante dans le Christianisme; car le péché, dans l'acception chrétienne du mot, est la violation volontaire et consciente de la volonté divine, soit à l'origine lors de la transgression du premier homme, soit dans chaque existence individuelle à chaque transgression nouvelle. Mais c'est une conviction morale qui offre les plus grandes analogies avec le sentiment du péché chez les chrétiens et qui en est pour ainsi dire l'expression païenne. On croit qu'il y a dans la nature humaine des éléments mauvais, impurs, des appétits et des passions qui, pour être naturels, n'en sont pas moins impies; seulement, au lieu d'attribuer l'origine de ces mauvais penchants à un mauvais emploi de la liberté, on les explique par la constitution même de la nature humaine. On s'abandonne de plus en plus au dualisme : la matière d'un côté, source du mal, et l'esprit de l'autre côté, principe du bien et de la vie; d'une part le corps avec ses passions, d'autre part l'âme avec ses aspirations supérieures. Le redoutable problème du mal s'est posé devant la conscience religieuse, et la religion comme la philosophie s'acharnent à le résoudre par cette antithèse de l'anti-divin et du divin. Le Christianisme, qui repousse la solution dualiste et substitue à la doctrine de l'évolution celle de la création, explique l'origine du mal par la liberté de la volonté humaine pour que Dieu n'en soit pas rendu responsable; aussi place-t-il la chute dans l'existence terrestre, tandis que les païens du IIIe siècle la placent dans une existence antérieure, et considèrent l'union

La sainteté consiste justement dans la pureté. C'est la conception de l'idéal moral qui a changé.

(1) *C. I. L.*, VIII, 2587 (Esculape), 8433 (Dea Cælestis), 8434 (Saturne), 7956 (Attis), 4578 (Minerve), 9016 (*Diis sanctis Libero et Liberæ*, de l'an 235), 9026 (*Virtuti deæ sanctæ*, de l'an 240), 8203 (*Matri D. M. Ideæ sanctæ*), 9401 (*sanctissimi numinis Matr. D.*); VII, 99 (*Mithra*); VI, 367 et 413 (Junon), 230 et 231 (*Genio sancto castrorum*), 710 (*Soli sanctissimo*), 1080 (*Sanctis Manibus*) : V, 5090 (*Dianæ sanctissimæ*), etc.

de l'âme avec le corps terrestre comme la punition d'une faute commise avant la naissance (1).

L'apparition du sentiment du mal inhérent à la nature humaine marque une des principales étapes dans l'histoire morale de l'Europe. Il provoque, en effet, le désir d'échapper à ces éléments mauvais de notre être, le besoin de se purifier. Il faut expier les fautes commises, prévenir les entraînements du péché, annihiler en soi ce qui est opposé à l'esprit. Le but de la vie est de se relever, de regagner la pureté perdue. Hors de là point de communion avec les dieux; car entre les dieux purs et les hommes impurs il n'y a pas d'union possible (2). Le premier devoir de l'homme religieux est donc de se purifier pour se réconcilier avec les dieux et pour obtenir ainsi leur toute-puissante protection dans cette vie et dans l'autre (3). Sans doute la majorité des païens n'avaient pas clairement analysé ces dispositions qui travaillaient la société religieuse du IIIe siècle; elles étaient encore indécises chez la plupart; elles se heurtaient dans le chaos du syncrétisme à un ensemble de traditions religieuses qui ne cadraient pas avec elles, tandis que la théologie chrétienne, formée plus tard sous leur influence, leur donna une expression dogmatique nettement formulée. Mais elles existaient dès lors dans la société païenne. Apologètes et détracteurs du Christianisme se seraient épargné bien des discussions s'ils avaient tenu compte des faits nombreux qui attestent cette vérité. Il ne convient pas plus de faire honneur au Christianisme seul de ce revirement de la conscience religieuse qu'il ne convient de le rendre seul responsable des mœurs et des institutions ascétiques qui en furent la conséquence. Christianisme et paganisme étaient entraînés par le même courant, mais la barque du Christ était mieux disposée pour une pareille navigation que le vaisseau du paganisme habitué à fréquenter d'autres parages.

(1) Maxime de Tyr, *Dissert.*, XLI (Dieu étant l'auteur du bien, d'où vient le mal?); Plutarque, *de Is.*, 45.

(2) Porphyre, *de Abst.*, II, 34 et 61 ; *Epist. ad Aneb.*, 11 ; *ad Marc.*, XI, 19 : XV. 16.

(3) *Vide infra*, chap. VII, la vie d'Apollonius de Tyane, par Philostrate ; Porphyre, *de Abst.*, I, 29 ; *ad Marcellum*, 31 et dans la *Præp. ev.* d'Eusèbe, IV, 7, 1 et 8, 1 ; XIX, 10, 4.

Les religions orientales contribuèrent sans doute à la vulgarisation des pratiques de dévotion, des expiations, des purifications et de tous les procédés de réconciliation avec les dieux. Mais ce n'est pas la propagande orientale qui fut cause de la transformation du sentiment religieux; ce sont au contraire les nouvelles aspirations religieuses qui provoquèrent l'extension des cultes orientaux, parce qu'elles y trouvaient une satisfaction plus complète que dans les cultes traditionnels de la Grèce et de Rome. Les abstinences des prêtres d'Isis, le soin méticuleux avec lequel ils évitaient toute souillure, au point de ne porter que des vêtements de lin pour ne pas être en contact avec des provenances animales, la chasteté exigée de ses adeptes par la déesse égyptienne, les mutilations sanglantes des prêtres de Cybèle ou de la Déesse syrienne, les blessures que les fidèles de la Grande-Mère ou de Bellone s'infligeaient en expiation de leurs péchés, les baptêmes régénérateurs dans le sang d'un taureau ou d'un bélier chez les adorateurs d'Attis et de Mithra, les ablutions et les lustrations, les pénitences de toute sorte que les divers clergés imposaient aux candidats à l'initiation et que les exploiteurs de la crédulité publique promenaient à travers les campagnes ou dans les faubourgs des villes, tout cet ensemble de pratiques que nous avons signalées en parlant des religions orientales et des superstitions (1), saisissaient au plus haut degré l'imagination populaire et faisaient vibrer les cordes les plus sensibles du sentiment religieux.

Les cérémonies purificatrices, les lustrations, n'étaient, il est vrai, pas inconnues dans le monde antique avant l'intrusion des pratiques orientales. On sait les minutieuses précautions que l'officiant était obligé de prendre à Rome pour éviter toute souillure qui aurait compromis la valeur du sacrifice, et le soin avec lequel on choisissait la victime afin de prévenir toute impureté (2). De pareilles pratiques se re-

(1) Voyez encore : Plutarque, *de Superst.*, 3 et 10; Clément d'Alexandrie, *Pæd.*, III. 4 ; Juvénal, *Sat.*, VI, vv. 108 et suiv.

(2) Cicéron, *de Leg.*, II, 10, 24 (pour Cicéron la pureté extérieure est le symbole de la pureté intérieure) ; Lactance, *Inst.*, V, 19 ; Pline, *Hist. Nat.*, VIII, 206; X, 156; Varron, *de Re rust.*, II, 4, 16. Le *Flamen dialis* était, par excellence, soumis à toutes les exigences de la pureté extérieure ; voir

trouvent dans toutes les formes du paganisme ; les Romains, avec leur cérémonialisme, n'avaient pas manqué de leur accorder une grande importance. Mais elles n'avaient pas chez eux la même portée ni la même signification que les purifications des cultes syncrétistes au IIIe siècle (1). Pour le Romain il s'agissait surtout de pureté extérieure ; l'impureté de la victime consistait en quelque défaut prohibé par les règles du sacrifice ; celle de l'officiant était causée par le contact avec un objet souillé, par la vue de quelque mauvais augure, par l'omission de quelque formalité préparatoire. Sauf de rares exceptions (2), par exemple chez les Vestales, la préoccupation de faire disparaître la souillure morale est accessoire ; ce qui n'a rien d'étonnant, puisque la conception du monde ne comportait pas la présence d'éléments mauvais dans la nature humaine. Voyez au contraire ce prêtre ambulant de la Déesse syrienne dont Apulée nous a tracé le portrait : pourquoi se fustige-t-il jusqu'au sang et se couvre-t-il le corps de blessures ? parce qu'il a commis une faute grave en trahissant un secret. Il faut qu'il fasse *pénitence* ; il ne doit pas seulement effacer l'impureté qui l'exclut de la communion avec les dieux ; il doit *l'expier*. Voyez les aspirants à l'initiation dans le culte de Mithra ; ils se soumettent aux plus rudes épreuves, ils affrontent même la mort afin de montrer qu'ils ont dompté leur nature inférieure, qu'ils sont capables de résister à tous les dangers et à toutes les tentations pour rester fidèles à leur dieu. Pourquoi tel autre fait-il les frais d'un taurobole ? Afin de renaître à nouveau pour l'éternité, débarrassé des éléments inférieurs de son être (3).

Les anciens cultes cependant rivalisent de zèle avec les religions orientales pour donner satisfaction au besoin d'expiation

l'énumération de ses obligations dans Marquardt, *Röm. Staatsv.*, III, p. 316 et suiv.

(1) On ne rencontre chez les Anciens des purifications de même nature que parmi les orphéotélestes ou disciples d'Orphée. L'importance morale des purifications dans le syncrétisme provient en partie de l'influence des doctrines orphiques. Voyez Alfred Maury, *Rel. de la Grèce*, III, p. 334.

(2) Voyez les obligations de chasteté imposées aux prêtresses de Cérès, de Junon Achéenne, Diane Scythique et Apollon Pythius, d'après Tertullien, *de Monog.*, 17.

(3) *C. I. L.*, VI, 510, 710.

et de pureté. De nombreuses associations de *cultores deorum* se sont formées autour des anciens autels (1); les pratiques traditionnelles sont interprétées dans un sens conforme aux convictions nouvelles, comme si elles avaient, elles aussi, pour but de faire disparaître, par quelque conséquence mystérieuse et magique, les souillures morales de l'homme matériel. Toute une théologie se forme qui donne les raisons profondes des usages observés de longue date pour assurer l'efficacité des sacrifices (2). Les moindres sorciers, d'autre part, affectent des airs de sainteté pour attirer la clientèle, et préconisent des procédés de purification; car ces procédés sont lucratifs. Il n'y a pas alors de science plus fructueuse que celle des purifications.

Plus que toute autre forme du culte antique, les mystères ont eu des lieux saints autour desquels cette science s'est librement épanouie (3). Institués très probablement pour mettre leurs adeptes en relations plus étroites avec les dieux que le commun des mortels, ils avaient été dès l'origine le refuge d'une certaine philosophie religieuse; obligés d'établir certaines barrières entre les initiés et le vulgaire, les promoteurs des mystères avaient de bonne heure fixé des épreuves que les candidats à l'initiation devaient subir avant d'être admis aux révélations supérieures (4). Quelles associations pourrait-on concevoir, mieux préparées pour assurer aux hommes la purification désirée, que ces vastes confréries d'élus qui se considéraient comme les vrais connaisseurs des choses divines? Aussi les prêtres de Bacchus promettaient-ils à leurs initiés la purification des âmes avec non moins d'assurance que les prêtres de la Grande Mère ou ceux de Mithra (5). Aussi les mystères de toute catégorie sont-ils plus

(1) Cfr. Renan, *Les Apôtres*, p. 354 et suiv.

(2) Les *Saturnales* de Macrobe (surtout le l. III) et les *Commentaires* de Servius sur Virgile renferment l'expression la plus complète de cette théologie, dont Virgile est pour eux le patron par excellence.

(3) Cfr. Eusèbe, *Præp. ev.*, V, 31, 3; Clément, *Stromates*, V, p. 582: VII, p. 714 (éd. Sylburg, 1688).

(4) Alfred Maury, *Hist. des Rel. de la Grèce ant.*, III, p. 314.

(5) Platon, *Ion*, 5 (éd. Teubner; ou fol. p. 434); Servius, *in Georg.*, I, 166. Bacchus était devenu un dieu solaire; son histoire était confondue avec celle de Sebadius (Macrobe, *Sat.*, I, 18). Voyez dans les *Assoc. rel. chez les Grecs*

florissants que jamais. Tout le monde voulait avoir part à leurs bienfaits ; chacun se faisait admettre au nombre des élus, comme chacun était devenu citoyen romain ; et pour être plus sûrs de ne pas manquer leur salut, la plupart de nos syncrétistes se faisaient initier à tous les mystères qu'ils rencontraient dans le cours de leurs pérégrinations (1), comme ces malades inquiets qui vont d'un médecin à l'autre pour se confirmer dans l'assurance de leur guérison.

Avec de pareilles dispositions, il semble que la société antique aurait dû s'abandonner dès le IIIe siècle à l'ascétisme. Le dualisme, les besoins d'expiation et de purification, l'exemple même de quelques-unes parmi les religions orientales envahissantes, tout l'y invitait. N'était-ce pas la voie par excellence pour conduire à la sainteté? Mais il était bien difficile à la civilisation gréco-romaine, si active et si brillante, de se plier à l'ascétisme. On ne lui demandait rien moins que de se suicider. Les sociétés ne changent pas d'idéal comme de modes, et même lorsqu'elles ont déjà passé à d'autres autels, elles conservent encore dans leur nouveau culte des habitudes, des goûts ou des répulsions qu'elles ont acquis auprès de leurs anciens dieux. Or l'ascétisme répugnait vivement aux adorateurs des dieux de l'Olympe. Il fallut une longue propagande, l'infiltration lente et continue des idées orientales, l'action persévérante d'une morale dualiste pour convertir à l'ascétisme rigoureux, des races amoureuses de la vie et pour qui la religion consistait en fêtes.

Au IIIe siècle l'ascétisme n'existe encore qu'à l'état de tendance ; ses manifestations sont modérées, du moins dans le monde gréco-romain. On y relève bien des abstinences, des mutilations volontaires, des prohibitions d'objets impurs (2),

de M. Foucart (p. 72), la description des purifications dans le thiase sabazien de Glaucothea et d'Eschine, selon le récit de Démosthène. Voyez encore au sujet des purifications et des expiations dans les mystères : Origène, *C. Cels.*, III, 59 ; Pausanias, IX, 30, 4 ; Porphyre, *de Abst.*, IV, 16.

(1) Apulée, *Apol.*, p. 140.

(2) *Vide supra* les cultes de la Grande-Mère, d'Isis, de la Déesse syrienne, et plus loin la vie d'Apollonius de Tyane. Cfr. Plutarque, *de Is. et Os.*, 7 et suiv. ; Lampride, *Comm.*, 9 ; les écrits hermétiques dans Ménard, *Ouvr. cité.*

mais point de ces exigences ascétiques qui dominent la vie entière et obligent le fidèle à sortir de la société commune. Cependant un certain idéal ascétique hante déjà quelques imaginations ; la foule l'admire, si elle ne le pratique pas encore. A quoi tient la vénération que l'on témoigne aux prêtres égyptiens ? A ce que, rejetant toute espèce de travail terrestre, ils ont consacré leur vie à la contemplation et à l'étude de la divinité. Leur démarche est lente, leur aspect grave ; ils ne rient jamais et vont tout au plus jusqu'à sourire. Leur main est toujours cachée dans leur manteau (1). Philostrate ne trouve pas d'expressions assez élogieuses pour dépeindre les brahmanes et les gymnosophistes, qu'il se représente comme de véritables ordres monastiques soumis à la règle néopythagoricienne (2). Apulée met la chasteté persistante au nombre des vertus qui assurent à l'homme la grâce d'Isis, la déesse souveraine. Porphyre se décide à grand'peine à ne pas devenir ascète ; il ne faut pas moins que l'influence de Plotin pour l'en dissuader (3) ; quand il se marie, il épouse une veuve qui a déjà cinq enfants, nullement afin d'en procréer à son tour, mais en vue de l'éducation de ceux qu'elle a déjà d'un autre. Et quel singulier adversaire de l'ascétisme que ce Plotin, qui avait honte de son corps, qui observait une chasteté scrupuleuse, qui s'abstenait de toute nourriture animale et comblait d'éloges son ami Rogatianus parce que celui-ci, renonçant à ses dignités officielles et à sa fortune, consacrait sa vie à la contemplation et jeûnait tous les deux jours (4) ! La société païenne marchait à grands pas vers l'ascétisme en la personne de ses représentants les plus distingués et les plus croyants (5), tandis qu'au fond des solitudes de la Thébaïde les premiers anachorètes chrétiens ébauchaient l'institution, dans laquelle pendant bien des siècles le renoncement au monde devait trouver son expression complète.

(1) Citation de Chérémon le Stoïcien par Porphyre (*Fragm. hist. Græc.*, éd. Didot, III, p. 497 et 498). Voyez G. Boissier, *Rel. rom.*, I, p. 357.

(2) *Vie d'Apoll.*, livres III et VI.

(3) Eunape, *Vita Porph.* (éd. Didot), p. 456 et 457.

(4) Porphyre, *Vita Plot.* (éd. Didot, p. 102 et 106), 1 et 7.

(5) Voyez encore la violente sortie de Galien contre les voluptueux, *de Usu partium*, III, 10, p. 237.

L'ascétisme d'ailleurs s'accordait alors, comme peut-être dans tous les temps, mieux qu'on ne le supposerait au premier abord, avec des mœurs sensuelles et dissolues. Les excès dans un sens appellent les excès en sens contraire. La contagion de l'Orient, avec ses fêtes alternativement licencieuses et ascétiques, avait pénétré jusqu'au cœur de l'Occident. Les femmes de mœurs légères étaient aussi les plus dévotes; il n'y en avait pas qui accordassent plus d'importance aux jeûnes, aux abstinences, aux nombreuses pratiques ascétiques des cultes orientaux (1). Les bacchanales où l'on prétendait purifier les âmes, étaient trop souvent des orgies. Elagabal ne mangeait pas de porc (2), mais il épuisa toutes les voluptés que l'imagination la plus sensuelle ait jamais inventées. Les gnostiques combinaient à chaque instant les prétentions les plus audacieuses à la sainteté avec les désordres moraux les plus grossiers. A la longue seulement, sous l'influence du Christianisme et de l'esprit occidental, l'ascétisme se dégagea de ces compromissions honteuses, auxquelles l'Orient était moins sensible, et que la tradition religieuse maintenait parmi la masse des fidèles, alors que les plus éclairés les avaient depuis longtemps condamnées.

V

La valeur morale du syncrétisme païen au IIIe siècle.

Ainsi la religion comme la philosophie aboutissaient à un effort commun pour la régénération morale de la société. Jamais, en effet, il n'y avait eu autant de préoccupations morales dans le paganisme classique des Grecs et des Romains que dans ce syncrétisme du IIIe siècle que l'on se plaît ordinairement à qualifier de décadence.

(1) Voyez Friedlænder, *Sitteng. Roms*, I, p. 346.
(2) Hérodien, V, 6.

Il paraîtra peut-être singulier que nous parlions de progrès moral au moment où nous venons de rappeler la licence des uns et l'ascétisme naissant des autres. Le paradoxe n'est qu'apparent. Malgré ses désordres et malgré ses rigueurs, malgré le débordement de superstitions qu'il provoque, le syncrétisme païen du IIIe siècle, avec l'intensité du sentiment religieux qui le caractérise, avec sa mysticité plus grande, ses préoccupations de vie future et de salut, ses aspirations vers la pureté de l'âme et vers la sainteté, marque une étape nouvelle dans la marche de l'humanité vers le culte en esprit et en vérité, où la religion et la morale se fortifient réciproquement en se confondant. Que ce fût par l'influence de la philosophie ou par la simple logique de son développement interne, il y avait en lui une tendance qui avait manqué jusqu'alors au paganisme : un désir d'amélioration, une inclination au perfectionnement, l'intuition d'un idéal supérieur à la réalité existante et qu'il faut s'efforcer de mettre en pratique, les premières atteintes de cette soif de justice dont parle l'Évangile.

C'était bien la religion d'une époque plus soucieuse que ne l'avait été la civilisation antérieure des droits et de la dignité de l'être humain, indépendamment de sa condition sociale, de sa nationalité ou de son âge. Les nombreuses réformes opérées dans la législation, l'adoucissement des conditions d'existence pour les faibles, les femmes, les enfants et les esclaves, toutes les mesures destinées à introduire dans la société une justice supérieure, étaient inspirés par le même esprit qui poussait les croyants et les philosophes du IIIe siècle à la conquête d'un nouvel idéal moral, lequel dépassait singulièrement l'horizon de l'ancienne religion romaine, adaptée à un état social différent.

L'action moralisatrice de cette religion ne se faisait pas moins sentir dans les relations des croyants entre eux. A mesure que le sentiment national s'affaiblissait dans le vaste empire où s'étaient englouties toutes les nationalités, c'était elle qui, de plus en plus, était appelée à créer entre les hommes les liens de la vie commune dont ils ne savent guère se passer. La communauté religieuse acquiert ainsi une importance toujours plus grande, et, d'autre part, les diverses

religions sont amenées à développer les institutions qui favorisent le besoin de fraternité inné au cœur humain. De là cette multiplicité de confréries religieuses; de là ces innombrables sociétés fondées en vue du secours mutuel ou pour la défense d'intérêts communs, mais où la confraternité était consacrée et pour ainsi dire sanctifiée par de communes pratiques religieuses; de là cette ardeur à s'affilier aux mystères; de là ces conventicules où l'on se retrouvait avec plaisir, tantôt entre amis et connaissances fraternisant dans une même dévotion (1), tantôt encore dans un petit cercle d'élus, qui savouraient la joie de posséder en commun quelque recette particulièrement efficace pour la purification et le salut, comme les membres de certaines chapelles séparatistes protestantes, de nos jours, goûtent le privilège de se rencontrer dans une foi plus pure que celle du commun des mortels (2). Ce n'était pas encore *l'Église*; mais il y avait déjà *des églises*; et déjà au sein de ces communautés religieuses, petites ou grandes, surgissaient les ambitions, les rivalités, comme aussi les attachements et les féconds dévouements. Les préoccupations et les affections provoquées par l'association religieuse tendaient à accaparer l'esprit des associés; dans les confréries païennes comme dans les communautés chrétiennes, on préparait lentement l'avènement de la puissance spirituelle aux dépens du pouvoir temporel.

Le syncrétiste était tolérant en vertu même de son principe; il était volontiers affilié à plusieurs communautés religieuses, n'ayant d'aversion que pour celles qui ne consentaient pas à partager avec d'autres la faveur qu'on leur témoignait. Assez pénétré d'esprit oriental pour être zélé, il était encore trop païen et il avait l'esprit trop ouvert pour être fanatique. Rien n'était plus étranger au syncrétisme que la notion juive d'un dieu jaloux des hommages adressés à d'autres dieux. Aussi

(1) Tertullien (*Apol.*, 39) oppose les agapes chrétiennes aux repas des confréries religieuses païennes; il se moque de l'importance accordée par les initiés des Apaturies (mystères de Bacchus en Attique) au choix de leurs cuisiniers, et prétend que les veilleurs de nuit à Rome sont alléchés par le fumet des repas des Sérapiastes.

(2) Apulée, *Métam.*, XI, fin (Apulée appelle l'hiérophante son *père*); Minucius Felix, 9.

la fraternité dans les associations religieuses où il régnait n'était-elle pas exclusive. De même que leurs dieux vivaient en bons termes les uns avec les autres ou passaient pour des expressions différentes d'une même divinité commune, de même elles pouvaient s'entendre entre elles. Elles ne se considéraient pas réciproquement comme des associations hérétiques; il n'y avait entre elles que des rivalités d'intérêt et, que l'on nous permette le mot, des questions de boutique. Cela suffisait à alimenter des conflits, probablement assez nombreux, mais moins âpres que ceux où il s'agit d'hérésie.

Comme la philosophie, la religion était devenue universaliste. La plupart des cultes, surtout parmi ceux qui appartiennent réellement en propre à cette époque, sont accessibles à tous les êtres humains et comptent parmi leurs adhérents, souvent même parmi leurs dignitaires, des femmes comme des hommes, des esclaves comme des hommes libres, des Orientaux et des Occidentaux (1). De même que par l'organe des derniers stoïciens la philosophie avait conclu à cette admirable morale, universelle, faite pour tous les hommes et obligatoire pour tous, devant laquelle depuis lors l'humanité s'est toujours inclinée avec respect, à travers tous les changements de régime, de civilisation et de religion qu'elle a subis, de même les diverses religions avaient presque partout dépouillé le particularisme national qui les avait autrefois caractérisées, et accordé à tous ceux qui souscrivaient à leur discipline une même communion religieuse, chacune offrant de la part de son dieu comme une vague anticipation de l'union parfaite que l'apôtre Paul avait annoncée aux Galates de la part du Christ, dans cette admirable déclaration : « Il n'y a plus ni juif, ni grec, ni esclave, ni homme libre, ni homme, ni femme; car vous n'êtes tous qu'un en Jésus-Christ (2). »

En même temps que la communauté religieuse créait de nouveaux liens sociaux entre les hommes et donnait au sentiment de la fraternité une expression et une autorité jusqu'alors inconnues, les nouvelles conceptions religieuses rendaient

(1) Voyez Fustel de Coulange, *La Cité antique*, p. 464.
(2) Ep. aux Galates, III, 28.

plus vivants et plus intimes les liens qui unissaient les fidèles à leurs dieux. D'une part, sans doute, les conceptions plus philosophiques de la divinité qui avaient cours parmi les syncrétistes, la spiritualisation des êtres divins, l'idée que les dieux dans leur pureté s'élèvent bien au-dessus de l'humanité et du monde matériel, en un mot la *désanthropomorphisation* des dieux les avait éloignés de leurs adorateurs. La distance entre les hommes et les dieux devenant plus grande, il semble que les relations des fidèles avec la divinité devaient être plus difficiles et plus froides. Mais, d'autre part, le sentiment religieux purifié, exalté, franchit aisément cette distance que peuple d'ailleurs la légion des Démons et autres êtres intermédiaires. Entre l'esprit humain et les dieux spiritualisés, on reconnaît de nombreuses affinités (1); l'âme peut s'unir à ces dieux, les aimer et en être aimée, se donner à eux et recevoir en échange les bénédictions de leur providence, s'élever jusqu'à eux par les élans mystiques de la contemplation ou par les épreuves qui purifient, et obtenir ainsi l'assurance du salut éternel. Le paganisme se fait mystique; l'idéal du fidèle n'est plus de rendre de brillants hommages aux dieux pour s'en faire bien voir, mais d'entrer en communion avec eux par la pensée, par les sentiments, par la volonté, par le cœur et par l'esprit.

Ainsi s'était accomplie la transformation religieuse dont Plutarque avait été le prophète. L'âme, à condition qu'elle soit pure, c'est-à-dire le plus possible affranchie de l'influence dégradante du corps et des sens, reçoit communication de la vérité divine. A l'homme incombe la tâche de parvenir à un état de pureté ou de réceptivité suffisante; mais quand il y est parvenu, il n'a plus qu'à rester passif; la vérité se révèle à lui par intuition, venant des dieux directement ou par l'intermédiaire des Démons (2). Chez les néoplatoniciens la théorie de l'extase ou de la pénétration complète de l'esprit humain par l'esprit divin a atteint son entier développement (3). Por-

(1) Plotin meurt en disant qu'il va rendre le divin qui est en lui au divin qui est dans l'univers (Porphyre, *de Vita Plot.*, p. 103).

(2) *De Pyth. orac.*, 21 à 23 ; *de Def. orac.*, 13, 16, 38, 40 et 48 ; *de Is.*, 5 et 77 ; *de Gen. Socr.*, 20 et suiv.

(3) *Ennéades*, I, 2, 4 (Bâle, p. 13 et 14); 6, 6 in. (p. 54 et 55) ; III, 6, 5

phyre déclare avoir atteint une seule fois au suprême degré de l'extase; mais son maître Plotin, pendant le temps qu'il a passé avec lui, y est parvenu quatre fois (1).

Dans la pratique quotidienne on n'avait que faire évidemment de ces extases excessives et savantes qui étaient le couronnement d'une extrême tension d'esprit. Mais le principe philosophique dont s'inspiraient Plotin ou Porphyre, était au fond de toutes les manifestations religieuses du syncrétisme. S'unir avec son dieu, tel était le but poursuivi dans les nombreux mystères où l'on expliquait la légende divine, et où le fidèle devait revivre à son tour les péripéties par lesquelles le dieu avait passé, pour triompher avec lui dans l'initiation complète. Exalter l'âme jusqu'à lui faire perdre conscience du corps, de ses jouissances et de ses douleurs, telle était la suprême ambition des fidèles qui s'engageaient dans les orgies du culte de Bacchus ou de la Grande-Mère, parce qu'alors ils étaient accessibles à l'inspiration divine; ils communiaient avec le dieu (2). Se rendre dignes, par le nombre des épreuves supportées sans défaillance, d'être admis par Mithra, l'invincible, dans le char du soleil pour marcher en communion avec lui vers l'immortalité ; puiser dans la muette contemplation de la déesse Isis l'inspiration religieuse dont elle emplit les âmes pieuses, garder son image sacrée profondément gravée au fond du cœur et l'avoir toujours présente à la pensée (3); — telles étaient les bénédictions les plus précieuses auxquelles aspiraient les adorateurs de ces deux dieux, les plus populaires au sein du paganisme finissant. Le même sentiment religieux qui poussait à la constitution d'une nouvelle fraternité spirituelle entre les hommes, tendait aussi au rapprochement des dieux et des hommes.

La prédominance des préoccupations morales dans le syncrétisme païen se manifeste encore d'une façon fort curieuse par la recherche de ce que nous appellerions aujourd'hui,

(p. 308) ; VI, 7, 34 et 35 (p. 726) ; 9, 4 in. et 9, 9 (p. 761 et 768) ; V, 5, 6 *in fine*.

(1) *De Vita Plot.*, 23.

(2) Cfr. Foucart, *Ouvr. cité*, p. 164.

(3) Apulée, *Métam.*, XI fin.

dans notre langage chrétien, *l'édification*. Philosophes, littérateurs, prêtres, tous s'efforcent de produire sur leurs auditeurs ou leurs lecteurs une impression sanctifiante; ils relèvent, consolent, fortifient; ils parlent des dieux avec une émotion communicative; ils s'efforcent de remuer les âmes afin qu'elles goûtent davantage la suavité des vérités consolatrices et la douceur de l'accord avec les dieux. Depuis plus d'un siècle déjà les philosophes s'étaient posés en prédicateurs et en directeurs de conscience (1). Le railleur Lucien lui-même, après s'être beaucoup moqué des philosophes et des prêtres de tout ordre, a éprouvé le besoin de nous édifier par la description du véritable sage : Demonax, dit-il, ne se renferme pas dans les étroites limites d'une école; il vénère Socrate, admire Diogène et n'a point d'aversion pour Aristippe; il ne sacrifie pas et il ne se fait pas initier aux mystères d'Eleusis; mais ce sceptique, dédaigneux des formes traditionnelles du culte, parcourt le monde pour combattre le péché et pour exercer la miséricorde envers les pécheurs, prenant exemple aux médecins qui guérissent les maladies sans se fâcher contre les malades et professant une maxime qui ne déparerait pas l'Evangile : « Le péché est le fait de l'homme; le redressement des fautes et le pardon sont le propre de Dieu ou de l'homme semblable à Dieu (2). » Partout où il se présente sa visite est considérée comme une bénédiction; car il aide et il console; il rappelle aux hommes que les biens de ce monde sont fugitifs; il réconcilie les frères ennemis, calme les troubles populaires et ramène la paix dans les familles désunies. — Quel plus bel éloge pourraient ambitionner le prêtre ou le pasteur qui se consacrent dans nos églises à l'édification de leurs paroissiens?

Que l'on considère Epictète ou Maxime de Tyr, les cyniques (3), ces capucins du paganisme, ou Plotin, l'illustre penseur, les graves et austères serviteurs d'Isis ou les prêtres ambulants des déesses orientales, ils visent tous à l'édification

(1) Voyez Renan, *Marc-Aurèle*, p. 45; V. Duruy, *Hist. des Rom.*, V, p. 422 et suiv.; Lecky, *Hist. of Eur. morals* (4e éd.), I, p. 308 et suiv.

(2) *Dem.*, 7.

(3) Arrien, *Diss.*, III, 22.

de leurs contemporains, et ne diffèrent que par les moyens qu'ils mettent en œuvre pour atteindre leur but. Les charlatans eux-mêmes affectent des allures édifiantes, d'autant plus assurés d'assouvir leurs passions qu'ils paraîtront plus rigides pour eux-mêmes et pour les autres (1). Apulée finit par une homélie et par une prière un roman où il a raconté des scènes burlesques ou grivoises. Dans l'entourage de Julia Domna, chacun aime à se donner un caractère sacré : les jurisconsultes sont les prêtres du droit; les philosophes sont les prophètes de la vérité; les romanciers décrivent avec amour la vie d'un saint, et il n'y a pas jusqu'aux anecdotes dont l'aimable Elien régale ses auditeurs du salon impérial qui ne doivent concourir à l'émancipation des âmes.

Ceux-là seuls qui connaissent par expérience tout ce qu'il y a de charme intime dans le sentiment de l'édification, et quelle puissance acquièrent sur les âmes ceux qui savent en faire vibrer ainsi les cordes les plus délicates et les plus harmonieuses, comprendront à quel point les prédications, les conseils, les enseignements, l'exemple de tous ces conducteurs religieux, durent modifier dans la société ancienne le fonds d'idées morales sur lequel celle-ci avait vécu. Chez les femmes surtout leur action fut considérable, peut-être parce qu'elles sont par tempérament plus sensibles à l'édification et plus capables de mysticisme, beaucoup sans doute parce que l'avènement des cultes orientaux et de l'individualisme religieux marqua leur majorité en matière de religion et de morale (2).

La grande masse, alors comme aujourd'hui et comme toujours, s'en tint aux formes extérieures du culte, et chercha dans les cérémonies, dans les pratiques, dans les superstitions, l'apaisement des besoins religieux nouveaux, la garantie de ses aspirations pour la vie présente et la vie à venir; mais l'élite des âmes religieuses s'éleva dans le syncrétisme à une hauteur et à une pureté de sentiment qu'il serait puéril de

(1) Aulu-Gelle, *Noct. att.*, IX, 2 ; Athénée, *Deipn.*, XIII, 19.

(2) De bonne heure les femmes romaines se distinguèrent par leur zèle pour les cultes orientaux. Voyez Juvénal, *Sat.*, VI, 523-530 ; Plutarque, *Cur Pyth.*, 25. Elles sont les plus actives propagatrices de ces cultes. Cfr. G. Boissier, *La Rel. rom.*, I, p. 359 et suiv. ; Foucart, *des Assoc. rel. chez les Grecs*, p. 156.

méconnaître, comme si rien de bon ne pouvait sortir du paganisme. Il n'y a pas de plus beaux préceptes sur la prière que ceux de Maxime de Tyr dans sa onzième dissertation : « Toi, dit-il, tu t'imagines que la prière du philosophe est une demande des choses qu'il n'a pas; moi, je pense que c'est un entretien, une conversation avec les dieux au sujet des biens existants et une manifestation de vertu. » Le sage, dit-il encore, demande aux dieux, non des richesses ou des charges publiques, mais la vertu de l'âme, la paix, une vie sans reproche et une mort sans crainte (1). Les directeurs de conscience, inspirés d'Epictète ou de la morale néopythagoricienne, exhortaient à la pureté du cœur comme à la condition indispensable du véritable culte et de la véritable piété, avec autant de conviction et de zèle que s'ils avaient été les disciples de celui qui avait dit avant eux : « Heureux ceux qui ont le cœur pur; car ils verront Dieu. » Ils n'étaient en vérité qu'une faible minorité à planer aussi haut dans les sphères de la religion éternelle, dégagée des formes particulières et des superstitions du paganisme. Mais n'en est-il pas toujours ainsi? Combien de chrétiens ont compris que la prière est un acte d'amour, de résignation, de désintéressement, de suprême confiance dont la plus haute expression est : « Mon Père, que ta volonté soit faite, » et non un moyen pour arracher des faveurs à Dieu? L'oraison dominicale n'en constitue pas moins l'un des principaux documents d'après lesquels il faut juger le christianisme. Il n'est donné qu'à un petit nombre de personnes de trouver, à chaque période de l'histoire humaine, l'expression la moins imparfaite de l'idéal qui a hanté l'esprit de leurs contemporains. Leur témoignage n'en est que plus précieux; car c'est à l'idéal vers lequel elle tend qu'il vaut le mieux juger chacune des générations dont la succession forme la trame de l'histoire.

(1) *Diss.*, XI, 8.

VI

Le vice originel du syncrétisme. Sa méthode.

Il n'est que juste de reconnaître les hautes pensées et les nobles aspirations des syncrétistes les plus religieux. Trop longtemps, sous l'influence de la tradition ecclésiastique, on s'est représenté la société gréco-romaine comme plongée dans la superstition et dans l'erreur, jusqu'à ce que tout à coup, par on ne sait quel miracle, elle se convertît brusquement au christianisme. Les apologètes et les premiers docteurs chrétiens étaient mieux inspirés, lorsqu'ils reconnaissaient dans la sagesse des anciens les parcelles éparses du Verbe éternel (1), ou quand ils proclamaient l'âme humaine naturellement chrétienne (2).

Mais tout en rendant un complet hommage à la pureté et à l'élévation du sentiment religieux chez les représentants les plus distingués du syncrétisme païen, il faut bien reconnaître que même dans ses plus belles manifestations il reste entaché d'un vice originel qui le dépare, et qui l'empêcha de donner au monde une religion durable. Tous ces épurateurs des cultes païens travaillaient en réalité pour le christianisme, même ceux qui lui firent l'opposition la plus violente. Il manquait, en effet, quelque chose à leur piété, une qualité qui ne s'acquiert pas : la simplicité, la naïveté, je serais presque tenté de dire : la jeunesse. Ils aimaient les formes compliquées et les idées recherchées; leur religion était semblable à leur art, fignolée, surchargée de détails sous lesquels disparaissent les grandes lignes, bien mieux faite pour les lettrés, les amateurs, les natures fines et délicates, que pour la grande masse des pauvres en esprit. Il leur fallait des symboles nombreux et obscurs, des sens profonds, incompréhensibles pour quiconque

(1) Justin Martyr, *Apol.*, I, 46 et II, 8.
(2) Tertullien, *Apol.*, 17.

n'avait pas reçu une initiation spéciale, des révélations mystérieuses et, pour ainsi dire, une religion en double, l'une pour le fond, l'autre pour la forme.

C'était là une tendance inhérente à leur esprit dépourvu de toute faculté critique et sans méthode scientifique. Le sens de la réalité, très développé dans la pratique, leur manquait entièrement dès qu'il s'agissait de théorie. Mais c'était aussi pour eux une nécessité de situation. Ils voulaient rester fidèles aux religions traditionnelles, et ils avaient des convictions étrangères à ces religions, des besoins auxquels elles n'offraient aucune satisfaction, des sentiments qu'elles offensaient par leurs symboles et leurs légendes. A moins de renoncer à l'un des termes de cette antithèse, ils ne pouvaient faire autrement que d'introduire violemment, par une interprétation forcée des traditions, leurs idées dans le vieux paganisme dont l'élasticité était mise à une rude épreuve. Sans doute ils n'étaient pas liés, comme les esprits indépendants l'ont été si souvent dans d'autres religions, par des dogmes ou par le texte d'un livre sacré; mais ils ne pouvaient pas renier les légendes que tout le monde connaissait, depuis le plus instruit jusqu'au plus ignorant, et il y en avait assez de quoi exercer la sagacité des interprètes.

On a remarqué fort justement que les traditions religieuses d'une société sont souvent en contradiction avec ses mœurs, et que le respect dont elles sont entourées subsiste, alors même que leur contenu répugne à la conscience mieux éclairée (1). Longtemps avant que le Jupiter traditionnel eût cessé d'être adoré, on condamnait à Rome quiconque avait commis un seul des méfaits dont l'histoire de ce dieu est pleine. De nos jours encore, combien y a-t-il de braves et bons chrétiens ou juifs qui lisent avec componction et respect l'histoire de Jacob ou de Lot et qui feraient condamner, sans aucun scrupule, le serviteur coupable de les avoir trompés ou le malheureux convaincu d'inceste?

Toutefois une pareille situation ne dure pas toujours; il vient un moment où la contradiction entre l'enseignement

(1) Voyez Benj. Constant, *du Polythéisme romain*, I, p. 57 et suiv.; Müllender, III, p. 611.

traditionnel et le verdict de la conscience éclate aux yeux de tous. Dès lors il faut rejeter la tradition ou lui prêter une signification nouvelle qui ne choque plus la conscience. Or, à Rome et dans la société gréco-romaine, on avait depuis longtemps déjà perdu tout respect pour les légendes de la mythologie traditionnelle, lorsque la renaissance du sentiment religieux dans le syncrétisme ramena le monde aux autels qu'il avait délaissés. Les poètes se moquaient ouvertement des histoires de dieux; au théâtre on ne se gênait pas pour tourner en ridicule leurs aventures (1). La foule ignorante, avec l'absence de réflexion qui la caractérise, pouvait adorer un jour les dieux dont elle s'était moquée la veille, de même qu'au moyen âge elle s'inclinait respectueusement devant le prêtre qu'elle avait parodié à la fête des fous. Mais lorsque la société cultivée se retourna avec une nouvelle ardeur vers les dieux, il fallut modifier leur histoire, de façon qu'elle ne fût plus choquante ni ridicule. Ces païens, en effet, avaient honte de leurs dieux (2).

Grâce à la méthode allégorique, la métamorphose s'accomplit sans aucune difficulté. Il parut évident que les ancêtres respectés, les poètes admirés qui avaient chanté les légendes divines, ne pouvaient pas avoir pris à la lettre des récits qui choquaient si fort les croyants syncrétistes. Ils avaient évidemment employé une forme imagée et populaire pour rendre plus accessibles les vérités que la philosophie enseigne dans un langage plus sec et plus froid ; ils avaient inventé la fable pour être crus dans ce qu'elle a d'agréable, non dans ce qu'elle a de déraisonnable, et afin de conduire l'âme par la main à la recherche des vérités acquises et à des découvertes ultérieures. La multitude, en effet, n'aime pas à écouter les philosophes, pas plus que le pauvre n'aime à voir le riche. Mais, pour le fond, l'enseignement des poètes est identique à celui des philosophes. Ainsi parle Maxime de Tyr (3). D'ailleurs,

(1) Tertullien, *Apol.*, 15 ; Arnobe, *Adv. gentes*, IV, 35 et suiv.

(2) Arnobe, *Ibid.*, III, 7 ; Apulée, *de Deo Socr.*, *in init.*, p. 127; Porphyre, *ad Marc.*, 17 : « Il y a plus d'impiété à croire tout ce que la foule raconte sur Dieu, qu'à ne pas se rendre aux statues des dieux ».

(3) *Dissert.*, X, 6.

le même procédé était appliqué par les philosophes aux écrits des grands maîtres du passé. Quand ils ne les inventaient pas de toutes pièces, ils les travestissaient le plus honnêtement du monde, et faisaient dire à Pythagore ou à Platon ce que pensait un néopythagoricien ou un disciple de Plotin. La méthode était ancienne et elle avait toutes les autorités pour elle : les stoïciens l'avaient pratiquée (1); Plutarque en avait fait le principal argument de sa dialectique (2). Elle était universellement admise, florissant entre les mains d'Origène (3) non moins que dans celles de Porphyre (4). Peu à peu on en arrivait à ne plus croire que les mots pussent raisonnablement avoir leur sens vulgaire dans les récits religieux et philosophiques; plus une légende paraissait absurde, plus elle devait cacher un sens profond (5). Le dernier mot de la science religieuse était de chercher midi à quatorze heures.

Le bon plaisir de l'interprète était la règle souveraine de l'explication, même lorsqu'il suivait certaines règles dont la rigueur était purement apparente (6). Mieux appliquée, la méthode dite allégorique aurait pu cependant donner des résultats beaucoup plus sérieux, ceux-là mêmes auxquels la science des religions aboutit de nos jours. Car le mythe est bien réellement une allégorie, mais c'est une allégorie inconsciente, naïve, la forme dramatique que l'imagination enfantine donne aux phénomènes de la nature, non parce qu'elle veut en faire de la poésie, mais parce qu'elle ne les voit pas autrement. Malheureusement les syncrétistes du IIIe siècle étaient trop dépourvus du sens de l'histoire et du sentiment de la réalité, pour faire revivre l'état d'esprit qui avait présidé à la formation des mythes. Au lieu de les considérer comme

(1) Voyez Zeller, *Die Phil. der Gr.*, III, 1, p. 300 et suiv. de la 2e édit.

(2) Voyez, par exemple, ses traités *de Is. et Osir.*, et *de Ei Delph.*

(3) Voyez *Contra Cels.*, IV, 48 et 50, l'opposition entre les interprétations allégoriques des chrétiens et celles des païens. Cfr. *de Princ.*, livre IV.

(4) Voyez, par exemple, le *de Antro nymph.*, et les citations dans la *Præp. evang.* d'Eusèbe, III, 3.

(5) Julien, *Oratio*, 5 (p. 220 de l'éd. Hertlein, p. 170, Spanheim), 7 (p. 281 ou p. 217 de l'éd. Spanh.); Arnobe, *Adv. gent.*, V, 32.

(6) Eusèbe, *Præp. ev.*, III *proœm.* et Arnobe, *Adv. gentes*, V, 34, font déjà cette observation, sans se rendre compte qu'elle s'applique aux allégoristes chrétiens comme aux païens.

l'expression naïve des croyances primitives, ils voulaient y retrouver leurs propres croyances et leurs propres sentiments, de même que les chrétiens orthodoxes ont fait de tout temps à l'égard de la Bible; ils éprouvaient, en effet, pour la brillante civilisation qui les leur avait transmis, le même attachement et le même respect que les chrétiens pour leurs livres saints. Leur interprétation n'était pas libre, par conséquent elle était fausse. De là sa faiblesse; de là aussi l'impuissance relative de leurs tentatives de réforme religieuse.

Ils traînaient au pied le lourd boulet du paganisme traditionnel, qui les ramenait à terre toutes les fois qu'ils avaient pris leur élan vers le ciel, et qu'ils ne pouvaient, ni ne voulaient détacher. A combien de faiblesses, de contradictions, de superstitions et de mesquineries ne furent-ils pas contraints par cette fausse situation dont ils n'avaient d'ailleurs nullement conscience!

Prenons un seul exemple. Le paganisme traditionnel représentait les dieux par des statues aux formes humaines, et c'est devant les statues des dieux que leurs adorateurs accomplissaient les actes du culte. Il n'y avait rien de plus contraire au spiritualisme passionné des syncrétistes, pythagoriciens ou platoniciens, qui tous concevaient les dieux comme des êtres purement spirituels, et qui reconnaissaient même une opposition inconciliable entre la matière, source du mal, et la divinité, source du bien. Mais les statues étaient universellement répandues; tous les hommes étaient habitués à les adorer. Il ne fallait pas songer à les supprimer; les plus spiritualistes eux-mêmes eussent trouvé qu'il leur manquait quelque chose. S'il s'agissait de créer une nouvelle race d'hommes, dit Maxime de Tyr, il vaudrait mieux leur recommander de ne pas adorer d'images; mais du moment qu'elles existent, il vaut autant les conserver. Les dieux n'en ont pas besoin; mais les hommes ne peuvent s'en passer à cause de leur faible intelligence et de leur insouciance à l'égard des dieux (1). Plotin ne se contente pas de cette excuse; il veut justifier le culte des images; il soutient qu'en vertu du principe de sympathie les puissances

(1) *Dissert.*, VIII, 9 et 2.

divines se communiqueront plus facilement aux hommes par l'intermédiaire des statues, parce que la forme de ces statues correspond à l'idée de la puissance ou du dieu qu'elles représentent (1). Mais il est bien entendu pour lui comme pour tous les auteurs syncrétistes, que les statues elles-mêmes ne sont pas des dieux et que la divinité n'y réside pas. Celse s'indigne lorsque les chrétiens accusent ses coreligionnaires d'adorer des morceaux de marbre ou de bois, comme les défenseurs du catholicisme lorsque les protestants leur reprochent d'adorer des poupées en carton pâte. Ce n'est pas la statue qu'ils adorent, c'est le *numen* dont la statue est la représentation (2). Nul doute que Celse et Plotin n'en fussent intimement convaincus. Mais la grande masse des païens logeait bel et bien le dieu dans sa statue, de même que la foule catholique identifie le saint et son image, puisqu'elle accordait à telle statue des vertus qu'elle n'accordait pas à telle autre. Le syncrétisme conservait ainsi une forme de culte qui était en flagrante contradiction avec ses principes, et il va sans dire que le culte des statues, conservé, entraînait le maintien d'une quantité de pratiques superstitieuses, qu'il fallait à leur tour justifier en leur découvrant des significations profondes et cachées.

Les syncrétistes se complaisaient dans ces subterfuges et ces replâtrages ; mais ce n'est pas ainsi qu'on fonde une religion viable. Ils se faussaient l'esprit à force de se mouvoir dans ce labyrinthe de raisonnements alambiqués et de notions contradictoires. A mesure que l'on se familiarise avec eux, on ne sait, en vérité, de quoi il faut le plus s'étonner, de la beauté et de l'élévation de leurs principes ou de la puérilité des applications qu'ils en font.

(1) *Ennéades*, IV, 3, 11 *in init.*
(2) Origène, *C. Cels.*, VII, 62. Cfr. Arnobe, *Adv. gentes*, VI, 17 et 25; *Homélies clémentines* (éd. Lagarde), X, 21 ; Athénagore, 18.

VII

L'Amour du mystérieux. Les Mystères.

Le symbolisme, l'allégorie, flattaient un goût qui s'était singulièrement développé dans la société syncrétiste, au point de devenir une passion : le goût du mystérieux. Aucune religion ne va sans un peu de mystère ; on n'adore pas la réalité connue, mais l'idéal qui n'est qu'entrevu. Toutefois il y a diverses manières de se comporter à l'égard du mystère inévitable. Les Grecs et les Romains, au moins dans leur religion, ne s'en étaient guère tourmentés ; le Romain avait ressenti de respectueuses terreurs en face de la puissance souveraine dont il devinait l'existence, sans pouvoir la comprendre ; le Grec, plus curieux, avait abondamment philosophé ; et ensemble ils étaient arrivés à la conclusion que le mystère était insondable, la divinité inaccessible, la raison impuissante. Mais ils n'avaient pas pour cela renoncé à connaître le mot de l'énigme. Ils avaient changé de méthode, demandant à l'intuition et à la révélation ce qu'ils n'avaient pu obtenir de la raison.

Cette abdication de la raison assurait plus que jamais le prestige du mystère. Au lieu d'analyser et de juger froidement les phénomènes de la nature ou les traditions philosophiques et religieuses, on s'empressait de les considérer comme des symboles mystérieux sous lesquels se cachaient de profondes vérités, et l'on n'avait pas de plus haute ambition que d'être admis à soulever le voile qui les masquait aux yeux des profanes. Être initié, être un gnostique ou un pneumatique, connaître le sens profond des choses dont le vulgaire ne saisissait que l'apparence, se sentir en possession de la véritable sagesse comme d'un privilège qu'il n'est pas donné à tout le monde de posséder (1), voilà ce qui faisait éprouver aux syn-

(1) Voyez, par exemple, Apulée, *Apol.*, p. 140 ; Origène, *C. Cels.*, IV, 65. Voyez aussi le *Poimandrès* dans *Hermès Trismégiste* de M. Ménard (p. 14) :

crétistes une vive et précieuse jouissance, toute semblable à celle que tant de chrétiens ont éprouvée à la pensée que dans ce monde entaché d'erreur ils étaient les élus du seul vrai Dieu.

Il y a une véritable avidité chez ces chercheurs de mystères. Rien ne les attire comme le bizarre, l'extraordinaire; car il s'y cache évidemment des révélations d'autant plus remarquables que l'apparence en est plus étrange. La passion du mystérieux est si forte chez eux, qu'elle l'emporte de beaucoup sur l'aversion dédaigneuse que la civilisation des barbares leur avait inspirée jusqu'alors (1). Voyez l'empereur Septime Sévère : les guerres civiles finies et la campagne contre les Parthes terminée, ses premiers loisirs sont consacrés à la visite de l'Égypte ; il y recherche curieusement les choses cachées, se fait initier aux mystères du culte de Sérapis, enlève tous les livres qui contiennent des doctrines secrètes (2). Cet homme, qui a vu de près les plus terribles réalités et qui a déjà parcouru l'empire dans toutes les directions à la tête de ses armées victorieuses, est obsédé du désir de connaître le sens caché des mystérieux symboles égyptiens ; et autant que possible il désire être seul à les connaître. Philostrate envoie son héros, Apollonius de Tyane, chez les brahmanes mystérieux de l'Inde et chez les gymnosophistes d'Égypte (3), où il trouve la véritable sagesse qui est restée jusqu'alors inaccessible. Les sages dont Celse oppose l'autorité à celle de Moïse ou du Christ, ne sont pas les grands philosophes connus de la Grèce ; ce sont des personnages de la haute antiquité, légendaires ou dont l'existence est à peine connue, mais entourés de l'auréole mystérieuse qui assure leur prestige : Linus,

« et je commençai à prêcher aux hommes la beauté de la religion et de la gnose ».

(1) Philostrate (*Vie des Soph.*, I, 10, éd. Didot) considère comme un grand privilège pour Protagoras d'avoir été initié à la doctrine secrète des mages. Numenius, lui-même il est vrai oriental, corrobore l'autorité de Platon ou de Pythagore par celles des Brahmanes, des Mages et de Moïse (Eusèbe, *Præp. ev.*, IX, 7 et 8).

(2) Spartien, *Sev.*, 17 ; Dion, LXXV, 13.

(3) *Vie d'Apoll.*, l. III et VI. Cfr. Florides, II, fr. 8, où les mêmes maîtres sont censés avoir instruit Pythagore, et I, fr. 6, à propos des gymnosophistes.

Musée, Orphée, Phérécyde, Zoroastre le Perse et Pythagore (1). Les barbares passent généralement pour plus religieux que la société gréco-romaine, aux yeux même de celle-ci ; c'est auprès d'eux qu'il faut aller apprendre le *secret* de se faire écouter des dieux. Toutes les religions orientales enfin qui se sont répandues à travers l'empire romain, ne doivent-elles pas en grande partie leur succès à l'impression produite sur le public par leur brillant et mystérieux symbolisme (2) ?

D'autre part, tout enseignement religieux ou philosophique, même nouveau, affecte dès lors volontiers des formes mystérieuses pour s'assurer une plus grande autorité (3). Déjà Ammonius Saccas avait communiqué sa doctrine à quelques auditeurs sous le sceau du secret, et Plotin ne se décide à la dévoiler qu'après avoir vu ses condisciples Hérennius et Longin enfreindre le contrat du silence (4). Porphyre adjure les lecteurs du traité qu'il consacre à la Philosophie des oracles, de ne pas divulguer la doctrine qu'il leur révèle (5). Alexandre le Paphlagonien s'empresse d'instituer des Mystères autour de l'oracle qu'il exploite à Abon, afin de se donner une plus grande autorité (6). Il commence par exclure de la cérémonie les athées, les chrétiens et les épicuriens; puis, il fête la délivrance de Latone, la naissance d'Apollon, les noces de Coronis et l'apparition d'Esculape. Le second jour il faisait célébrer la venue de son dieu Glycon; le troisième jour, on commémorait à la lueur des flambeaux les noces de Podalire et de la mère d'Alexandre, les amours de ce dernier avec la Lune et la naissance de la femme de Rutilien. C'était une vaste charlatanerie, d'une immoralité révoltante; mais c'étaient les *mys-*

(1) Origène, *C. Cels.*, I, 16.

(2) Elles aussi étaient censées remonter à des sages mystérieux. Voir la citation de Plutarque dans la *Præp. ev.* d'Eusèbe (III, 1). A propos du caractère symbolique de la religion égyptienne, voyez Tiele, *Histoire comparée des anciennes religions de l'Egypte et des peuples sémitiques*, trad. franç. par G. Collins (Paris, Fischbacher, 1882), p. 136.

(3) Tertullien, *Adv. Valent.*, 1, où le brillant polémiste assimile fort justement les tendances du gnosticisme chrétien à celles du gnosticisme païen.

(4) Porphyre, *Vie de Plotin* (éd. Didot), p. 104.

(5) Eusèbe, *Præp. evang.*, V, 5, 5.

(6) Lucien, *Alex.*, 38 et suiv.

tères de Glycon! Cette seule étiquette suffisait à couvrir la marchandise. Plus tard, la philosophie néoplatonicienne, transformée en véritable apologétique du paganisme, se concentra de plus en plus dans les mystères, à tel point que l'empereur Julien, pour connaître à fond la pensée des philosophes, fut obligé de recourir à l'hiérophante d'Éleusis (1).

Les Mystères! Nous voilà encore une fois ramenés à ces singulières institutions où se concentraient de plus en plus les ressources religieuses du paganisme, où la tradition naturaliste et la théologie mystique, le réalisme du drame divin légendaire et l'idéalisme philosophique, la religion des sens et celle du cœur se rencontraient, de manière à saisir l'homme tout entier, corps et âme. Partout nous les avons retrouvés, en étudiant chacune des religions orientales qui se disputent la suprématie au sein de la société gréco-romaine, en examinant les diverses formes du syncrétisme, en analysant les principaux caractères du sentiment religieux au IIIe siècle. C'est là que se désaltèrent le mieux les assoiffés de vie future; c'est là que les purifications sont pratiquées avec le plus de succès; c'est là que se constituent les liens de la fraternité religieuse et que se forment de véritables communautés; c'est là que l'union mystique avec la divinité se réalise mieux que partout ailleurs; c'est là que l'antithèse de la tradition païenne et des besoins religieux nouveaux est le mieux résolue par la pratique du symbolisme et la constante application de l'allégorie; c'est là, enfin, que la passion du mystérieux qui tourmente les syncrétistes peut s'assouvir le plus complètement.

Comment s'étonner encore qu'ils soient populaires, plus qu'ils ne l'ont jamais été, que les voyageurs affluent vers les localités où se célèbrent les plus connus, que leur nombre se soit singulièrement accru (2), à tel point qu'il n'y a plus guère de dieu qui n'ait les siens ou qui ne soit participant à ceux d'un autre dieu, et qu'il soit désormais indispensable aux hommes religieux cultivés de se faire initier (3)? Il suffit

(1) Eunape, *Vie de Porphyre* (éd. Didot), p. 457; *Vie de Maxim.*, p. 90.

(2) Voyez Arnobe, *Adv. gentes*, l. V, et le *Protreptikon* de Clément d'Alexandrie. Cfr. Tertullien, *de Pallio*, 4 *in fine*.

(3) L'illustre sophiste Hérode était mystagogue à Athènes. Marc-Aurèle lui

de constater avec quelle ardeur les meilleurs apologètes du christianisme, Clément, Arnobe, Lactance, par exemple, s'attaquent aux enseignements des mystères, pour se convaincre de l'importance qu'ils ont acquise dans la dernière période du paganisme.

Le fond commun à tous les mystères était l'interprétation philosophique des anciennes légendes du paganisme. On s'y transmettait « les mariages des dieux, leurs enfantements, leurs misères et leurs ivresses, les fautes des uns, les amours des autres, leurs colères, toutes leurs aventures et les détails de leur histoire, selon les traditions les plus anciennes et selon les doctrines secrètes, au moyen des hymnes et des chants qui les concernaient (1). » La nature des récits variait à l'infini suivant le dieu auquel ils se rapportaient, l'histoire de Mithra ou de Sérapis n'étant pas la même que celle de Dionysos ou de Déméter. Les symboles aussi changeaient suivant les cas. Mais à tout prendre, et pour autant qu'il nous est connu, il y avait alors dans l'enseignement conféré aux initiés des divers mystères une réelle communauté de principes. Dans la diversité des théogonies et sous les formes changeantes des allégories, on retrouve le syncrétisme tel que nous l'avons dépeint, la philosophie religieuse de l'époque, néopythagoricienne d'abord, plus tard néoplatonicienne; les hiérophantes lui donnaient la double consécration de la religion traditionnelle et de l'autorité dont jouissaient les sages légendaires auxquels ils faisaient remonter leurs doctrines secrètes (2). Ainsi le voulait la logique de la situation. Les mystères étaient destinés à révéler la sagesse profonde des anciennes légendes; les hiérophantes devaient donc y retrouver ce qui était considéré de leur temps comme la sagesse suprême par la philosophie la mieux accréditée.

annonce qu'il a l'intention de se faire initier (Philostrate, *Vies des Soph.*, II, 1).

(1) Eusèbe, *Præp. evang.*, XV, 1 proœm. (p. 335-336, éd. Teubner); III, 1, 1.

(2) Les mystères grecs étaient censés l'œuvre d'Orphée. Voyez Alfr. Maury, *Hist. des rel. de la Grèce*, III, p. 331. Cfr. Justin, *Hist.*, XI, 7. D'autres enseignements étaient rapportés à Cadmus, à Linus, à Musée, à Zoroastre, à Dardanus, à Midas (Eusèbe, *Præp. ev.*, I, 6, 4; V, 4, 1; X, 4, 4; 4, 10 et 8, 2; Clément d'Alex., *Protrept.*, I, 3; II, 13).

Voilà pourquoi les mêmes hommes pouvaient sans inconvénient se faire initier à un grand nombre de mystères (1). Ils y trouvaient la confirmation de leur religion : une même vérité religieuse, universelle, cachée sous les mille formes diverses des religions anciennes (2), les origines du monde et de la vie expliquées par l'interprétation allégorique des vieilles théogonies, le sort de l'âme humaine représenté par une série de cérémonies symboliques, les assurances de l'autre vie après la justification de la vie présente. Mais cet enseignement des mystères avait un grand avantage sur celui de l'école, avec lequel il concordait au fond : c'était une théologie en action, une théologie illustrée où l'on jouait l'histoire des dieux comme autant de charades sacrées dont les initiés avaient le mot, où l'on ne perdait pas son temps en longs et ennuyeux raisonnements, mais où l'on affirmait d'autorité les vérités que la philosophie discutait. On les représentait d'une façon symbolique dans de brillantes cérémonies ; on les voyait figurées par de nombreux objets matériels dont les initiés seuls connaissaient la portée ; on remportait chez soi des emblèmes qui vous restaient à la fois comme souvenir des enseignements et comme gage des assurances reçues (3).

Quand nous lisons dans les œuvres de Clément d'Alexandrie ou d'Arnobe la divulgation partielle des mystères, nous nous étonnons à première vue que de pareilles scènes aient pu provoquer autre chose que le rire ou le dégoût. Dans les mystères de Dionysos on voyait le dieu enfant au milieu des Curètes qui dansaient tout armés autour de lui; traîtreusement les Titans se glissaient parmi eux; après avoir attiré le jeune dieu au moyen de jouets enfantins, ils le tuaient et le déchiraient en morceaux. Les membres épars étaient solidement fixés dans un chaudron, à l'exception du cœur que Pallas Athènê avait enlevé. Mais Zeus sentant l'odeur de chair brûlée découvre le forfait, foudroie les Titans et donne les

(1) Apulée, *Apol.*, p. 140.
(2) Eusèbe, *Præp. ev.*, III, 1, 1 (citation de Porphyre).
(3) Clément d'Alexandrie (*Protrept.*, IV, 60, éd. Potter, p. 52 et suiv.) signale déjà le plaisir qu'éprouvaient les païens à s'entourer de belles images des dieux et à contempler la représentation de leurs mythes, même les plus immoraux.

restes de Dionysos à Apollon pour qu'il les ensevelisse au Parnasse (1). Ailleurs le même Dionysos était tué par ses frères, les Corybantes, ou par les Cabires, et ceux-ci portaient ses membres déchirés soit au mont Olympe, soit en Tyrrhénie où ils enseignaient aux habitants à rendre un culte au phallus du dieu (2). Dans les mystères de Déméter on voyait Zeus métamorphosé en taureau poursuivre de ses obsessions celle qui, en sa qualité de Mère des dieux, était aussi sa mère à lui; comme elle résiste il recourt à la ruse; il s'approche d'elle en pénitent, feignant de lui offrir le sacrifice de sa virilité. Déméter reçoit dans son sein ce que Zeus lui jette, la virilité d'un bélier qu'il a substituée à la sienne. Ainsi fécondée par surprise, la déesse donne naissance à Pherephatta (Proserpine ou Corè). Mais voici que Zeus, après avoir aimé sa mère, est également embrasé d'amour pour sa fille. Il se métamorphose en serpent et s'unit à elle pour donner le jour à un être aux formes de taureau. D'où la formule : « Le taureau est le père du serpent et le serpent le père du taureau » (3).

Aux mystères phrygiens de Déméter se rattachaient les thesmophories où l'on commémorait l'enlèvement de Proserpine, et les fêtes d'Eleusis où l'on célébrait Cérès cherchant sa fille. A l'époque dont nous nous occupons la plupart des mystères se tenaient ainsi de près. Les légendes d'origines diverses qui leur servaient de point de départ avaient été reliées avec plus ou moins d'habileté les unes aux autres, d'autant plus aisément qu'en réalité elles reproduisaient sous des formes différentes le même drame naturel fondamental qui se déroule dans toutes les religions de l'Asie-Mineure, de la Syrie et de l'Égypte : la mort et la résurrection de la puissance de vie dans la nature (4).

(1) Clément d'Al., *ibid.*, II, 17 et 18 (éd. Potter, p. 15); Arnobe. *Adv. gentes*, V, 19.

(2) Clément, *Ibid.*, II, 19 (p. 16); Arnobe, *ibid.*; Julius Firmicus Maternus, *de Err. prof. rel.*, ch. XI.

(3) Clément, *ibid.*, II, 15 et 16 (Potter, p. 14); Arnobe, *ibid.*, 20, 21.

(4) Voyez déjà dans Plutarque (*de Is.*, 35): Cléa, la première bacchante de Delphes, est aussi consacrée au culte d'Osiris, parce qu'Osiris est en réalité le même dieu que Bacchus. Cfr. Eusèbe, *Præp. ev.*, I, 9, 3; II, 1, 2,

Ces quelques exemples, joints à ce qui a été dit précédemment des religions orientales, suffisent à faire connaître le genre de légendes que l'on développait dans les mystères. Ce qu'il faut ajouter pour achever de caractériser le syncrétisme païen du IIIe siècle, c'est la parfaite disposition de ces organismes religieux pour frapper les esprits et s'emparer complètement des âmes. Flattant à la fois l'amour de la société païenne pour les traditions religieuses, inséparables de la brillante civilisation à laquelle elle restait passionnément attachée, et les croyances, les aspirations nouvelles, auxquelles la connaissance de religions nouvelles et l'influence de la philosophie l'avaient amenée, ils exerçaient un égal prestige sur les sens et sur le cœur de leurs adhérents. Comme les imaginations étaient enflammées, comme les sens étaient exaltés, quand les Bacchiques célébraient leurs fêtes en l'honneur de Dionysos furieux et que, dans leur délire, couronnés de serpents, ils mangeaient de la chair crue, se partageant les victimes égorgées et hurlant à travers les campagnes : Euân ! Euân ! (1) Loin d'être répréhensible, cette ivresse contagieuse révélait au contraire la présence de l'esprit divin en eux. Voilà un moyen de s'unir aux dieux qui convenait singulièrement mieux à la majorité des croyants que les savantes extases de Plotin. Quant à ceux qui auraient trouvé ces orgies répugnantes, n'avait-on pas, pour les ramener à soi, les hautes pensées philosophiques inspirées par le drame de Dionysos, les purifications et les assurances de salut qu'elles procuraient aux fidèles ?

Quelle attraction encore pour les hommes légers, chez qui la religion est affaire des yeux autant que de l'esprit, quand ils contemplaient les brillants symboles et les cérémonies éclatantes des mystères d'Isis, les processions comme celle que nous avons déjà décrite ! Combien les néophytes devaient-ils être saisis quand le prêtre initiant tirait le rideau à la fin des

3 ; X, 8, 2 (citation de Diodore de Sicile : assimilation des doctrines secrètes sur Osiris et Dionysos, sur Isis et Demeter). Augustin, *de Civ. Dei*, VII, 24 (la Grande Mère).

(1) Clément d'Al., *Protr.*, II, 12 (Potter, p. 11) ; Arnobe, V, 19. Voyez aussi l'exaltation produite par les fêtes en l'honneur de la Grande-Mère (chap. II, art. 2).

cérémonies et que, revêtus des douze robes sacerdotales, une torche enflammée à la main et une couronne de palmier sur la tête, placés sur une estrade en face de la déesse, ils paraissaient tout à coup devant le public recueilli dans toute la gloire de leur nouvelle initiation (1)! Certes les enseignements sérieux qu'ils avaient reçus, l'explication du drame divin où l'on voyait Isis chercher les restes de l'infortuné Osiris pour les ensevelir, Horus luttant avec Typhon et Osiris ressuscitant comme juge et roi des âmes dans le monde d'outre-tombe (2), étaient pour beaucoup dans l'impression profonde, ineffaçable, que laissaient de pareilles cérémonies. Pour les hommes sérieux le reste n'avait guère de valeur. Mais combien ces enseignements étaient rehaussés chez le grand nombre, chez les femmes, auprès des esprits encore enfantins, par une pareille mise en scène!

Tertullien dit quelque part que de son temps certaines personnes se faisaient initier au culte de Cérès, pour être vêtues de blanc ou pour porter les bandelettes et le bonnet auxquels se reconnaissaient les serviteurs de la déesse, tandis que d'autres se réfugiaient auprès de Bellone par goût pour les vêtements sombres et pour le grand voile noir, et d'autres encore préféraient Saturne par amour de la pourpre et des vêtements rouges (3). L'âpre ironie du rhéteur chrétien se donne ici libre carrière. Qui oserait dire néanmoins qu'elle porte à faux? La robe et le grand voile blanc ne laissent pas que de préoccuper les jeunes communiantes qui sortent de la cathédrale; il y en a même parmi les plus jeunes ou les plus futiles, pour lesquelles c'est l'élément principal d'une cérémonie religieuse aussi importante, et qui l'avouent naïvement (4), parce qu'une semblable préoccupation, qui serait de la vanité en toute autre circonstance, leur paraît comme

(1) Apulée, *Métam.*, XI, p. 368.

(2) Voyez les nombreuses explications du mythe d'Osiris dans le traité de Plutarque : *de Iside et Osiride.*

(3) *De Pallio, 4 in fine.*

(4) Je me rappelle avoir entendu cette phrase caractéristique d'une jeune fille qui avait été récemment admise à la première communion : « Je voudrais bien recommencer ma première communion, je pourrais mettre encore ma belle robe. »

sanctifiée par la mystérieuse signification de l'acte auquel correspond le costume. Incapables de saisir la haute portée de la cérémonie religieuse qu'elles accomplissent, elles s'arrêtent au symbole; et dans leur vanité même il y a encore de l'édification.

L'organisme des mystères était donc assez compréhensif et assez élastique pour que l'enthousiasme religieux, l'enivrement des sens, les enfantillages de la piété et les plus hautes aspirations religieuses pussent à la fois s'y donner libre carrière. N'étaient-ils pas, par excellence, les sanctuaires du syncrétisme? Tout y était disposé pour donner de l'autorité aux enseignements nouveaux que l'on présentait sous le couvert des anciennes révélations. Les impies, les profanes, les impurs, les malfaiteurs, les magiciens sont exclus, comme indignes d'avoir part aux privilèges de l'initiation (1). Des purifications, des jeûnes, des abstinences sont imposés aux candidats, avant qu'ils soient admis à connaître les vérités mystérieuses dont la possession les élévera au-dessus des autres mortels (2). Ils doivent s'engager par un serment solennel à ne rien divulguer des précieuses révélations qui leur seront octroyées (3). Des intervalles souvent assez longs séparent les divers degrés de l'initiation (4). Un langage mystérieux leur est enseigné, qui ne sert qu'à l'expression des doctrines sacrées; il leur faut apprendre dans des livres inconnus, au milieu de toute espèce de figures d'animaux, d'arabesques et d'autres symboles, les signes cabalistiques

(1) Lucien, *Alex.*, 38; Diodore de Sic., IV, 14; Pausanias, V, 17; Apollodore, II, 5; Philostrate, *Vie d'Apoll.*, IV. 18; Origène, *C. Cels.*, III, 59. Dans plusieurs mystères les étrangers étaient également exclus, mais il suffisait de se faire adopter pour être admis. Voyez encore au sujet de ces mystères, Julien, *Oratio VII.*

(2) *Vide supra.* Cfr. Elien, *Hist. anim.*, IX, 65; Plutarque, *de Is.*, 69; Apulée, *Métam.*, XI, p. 364 et suiv.

(3) Firmicus Maternus, *Astrol.*, 7. Et ce serment était observé; voyez Macrobe, *Somn.*, I. 2, 19; Apulée, *Métam.*, XI, p. 366; *Apol.*, p. 144. Voilà pourquoi nous connaissons l'enseignement des mystères surtout par les auteurs chrétiens. On connaît les accusations lancées contre Alcibiade et contre Aristote soupçonnés d'avoir divulgué les mystères. Voyez encore dans Tite-Live, XXXI, 14, l'exemple des deux Acarnaniens massacrés pour la même raison.

(4) Plutarque, *Vita Demetr.*; Tertullien, *Adv. Valent.*, 1; Apulée, *Métam.*, *XI in fine.*

des formules consacrées (1), afin de comprendre les rituels et les ouvrages d'un style énigmatique où sont consignées les exhortations inaccessibles au grand public. Leur imagination est surexcitée par les scènes, tantôt terrifiantes, tantôt attrayantes, que les mystagogues font passer sous leurs yeux : ici, ils sont mis en présence de fantômes et de figures terribles (2); ailleurs, ils entendent de saisissantes descriptions du sort des âmes après la mort, d'autant plus impressionnantes qu'elles s'imposent comme une véritable révélation divine (3). Tantôt ils sont conduits dans des souterrains où ils voient des tableaux symboliques, probablement des images de l'enfer et de la résurrection, des glorifications du phallus, l'emblème par excellence de la vie; puis, tout à coup, ils passent des ténèbres à la lumière, ils renaissent à la confiance en présence de la déesse dont la statue, éblouissante de lumière, entourée de tous les dignitaires de l'institution, surgit à leurs yeux dans toute la beauté de sa nudité rayonnante, en tête d'un cortège de dieux qui rappellent pour ainsi dire à la vie les néophytes encore pénétrés des saintes terreurs de l'enfer (4). Tantôt encore ils touchent du pied le seuil de Proserpine ; ils sont mis face à face avec la mort; mais ils sont ramenés à la vie par les mystagogues après avoir passé par les divers éléments; ils voient, au milieu même de la nuit, le soleil briller de sa blanche lumière et ils sont admis à contempler de près les divinités de l'enfer et du ciel (5). Dès lors ils sont nés à nouveau; ils sont accueillis dans l'association avec

(1) Apulée, *Métam.*, XI, p. 364.

(2) Dans les mystères de Dionysos, par exemple (Origène, *C. Cels.*, III, 16 et IV, 10).

(3) *Ibid.*, VIII, 48.

(4) Diodore de Sic., I, 22; Claudien, *de Raptu Pros.*, I, v. 7 à 15; Dion Chrysostome, *Or.*, XII, p. 202; — Il est probable que Virgile, dans la description de l'enfer au VIe livre de l'Énéide, a emprunté plusieurs détails aux cérémonies des mystères. Cfr. Aristophane, *Ran.*, vv. 319 et suiv. (descente de Bacchus aux enfers); Pausanias, *Phoc.*, 28 et suiv. (le tableau des enfers par Polygnote de Thasos); Grégoire de Nazianze, *Or. adv. Jul*, II, 31. Voyez aussi les mystères d'Alexandre d'Abonoteichos décrits par Lucien (*Alexander sive Pseudomantis*).

(5) Apulée, *Métam.*, XI, p. 366. C'est là, dit-il, tout ce qu'il peut publier de son initiation aux mystères d'Isis.

des chants et des danses (1); ils sont unis par les liens d'une fraternité sacrée à leurs co-initiés. Ils ont des formules secrètes qui sont un signe de reconnaissance, telles que : « J'ai mangé de ce qui était dans le tambourin; j'ai bu de la cymbale, j'ai porté les vases sacrés; j'ai pénétré sous le rideau de la chambre nuptiale (2); » ou bien : « J'ai jeûné; j'ai bu le cycéon; j'ai pris de la corbeille; après en avoir goûté je l'ai déposé dans un vase et du vase je l'ai remis dans le corbeillon (3). » Ils ont des symboles qu'ils conservent avec un religieux respect (4) et qui leur rappelleront constamment, à eux et à leurs frères spirituels, les bienfaits de l'initiation : un serpent, en souvenir de celui qu'on leur a glissé dans le sein au moment où ils étaient initiés (5); un phallus, en souvenir de l'Aphrodite cypriote (6), ou encore des osselets, une toupie, une paume, des pommes de pin dans les mystères de Dionysos, l'origan, le flambeau, le glaive ou le peigne féminin dans ceux de Déméter (7). Ils se réunissent pour des repas en commun, où le souci des révélations supérieures ne leur fait pas oublier les avantages d'une bonne cuisine (8). Dans les cérémonies, comme par exemple la procession des isiaques dont nous avons déjà donné la description d'après Apulée, chacun d'eux a sa place, son rôle à jouer. Le moindre figurant peut se croire important, sentir sur lui-même le reflet de la majesté sacrée du drame auquel il participe et prendre sa part du respect que l'on témoigne aux mystères.

En vérité tout cela était bien combiné pour saisir les

(1) *Dion Chrysost.*, XII, p. 203.

(2) Clément d'Al., *Protrept.*, II, 15 (Potter, p. 14), symbole des mystères de Demeter.

(3) *Ibid.*, II, 21 et 22 (Potter, p. 18). Cfr. Arnobe, *Adv. gentes*, 5, 26.

(4) Apulée, *Apol.*, p. 138 et 142.

(5) Clément, *Ibid.*, II, 12 (p. 11) et 15 (p. 14). Cfr. Arnobe, V, 21; Firmicus Maternus, *de Err. prof. rel.*, 10. L'introduction d'un serpent dans le sein d'une personne était un ancien symbole d'adoption (Cfr. Preller, *Griech. Myth.*, I, p. 550 de la 2e éd.). C'est probablement de ce symbole que parle Apulée (*Apol.*, p. 140), à moins que ce ne soit du phallus (cfr. Clément, *Protrept.*, II, 34, Potter, p. 29).

(6) Clément, *Ibid.*, II, 14 (p. 13); Arnobe, *Ibid.*, V, 19.

(7) Clément, *Ibid.*, II, 17 (p. 15); 22 (p. 19). L'origan est une plante à odeur pénétrante. Le peigne était le symbole mystique des parties de la femme.

(8) Tertullien, *Apol.*, 39.

hommes, pour tirer parti de tous les petits côtés de la nature humaine, et pour exploiter toutes les faiblesses de la piété dans un monde épris du merveilleux et du mystère. Que de puérilités et de grossièretés dans ces étranges institutions! On comprend qu'un jugement sévère ait été porté sur leur compte par un grand nombre d'historiens, depuis les apologètes chrétiens jusqu'aux érudits modernes (1). Rien n'est plus facile que de relever tout ce qu'il y a d'obscène dans les glorifications du phallus ou de ridicule dans les mascarades sacrées auxquelles se livraient les mystes. N'oublions pas, toutefois, que nous connaissons les mystères aux premiers siècles de notre ère surtout par les écrits de leurs adversaires les plus acharnés; dont le principal souci était d'en faire ressortir l'indignité ou le ridicule. Quand on considère combien les mystères étaient universellement respectés à cette époque par les païens les plus éminents (2), quand on voit un Clément d'Alexandrie présenter le christianisme aux païens comme les véritables mystères par opposition aux erreurs des mystères païens (3), quand on veut bien tenir compte de ce fait que jamais dans les cultes païens antérieurs il n'avait été fait une part aussi grande à l'enseignement moral, quand on se rappelle que toutes les hautes et nobles aspirations religieuses du syncrétisme que nous avons appréciées comme il convient, ont été propagées par les mystères, on ne peut se refuser à reconnaître qu'il y a beaucoup de

(1) Voyez, par exemple, M. Foucart dans son beau livre sur les *Associations rel. chez les Grecs*, p. 177 et suiv. Le jugement de M. G. Boissier (*Rel. rom.*, I, p. 377) est plus équitable. M. Renan (*Les Apôtres*. p. 353) relève avec raison tout ce qu'il y avait de vraiment religieux sous ces formes parfois grossières : « S'il restait encore, écrit-il, dans le monde grec un peu d'amour, de piété, de morale religieuse, c'était grâce à la liberté de pareils cultes privés. »

(2) Cicéron, *de Leg.*, II, 14. Plutarque, dans le traité *de Is. et Os.* Apulée, *Métam*, XI, in fine; *Apol.*, p. 140 et 142.

(3) *Protrept.*, XII, 120 : « Mon flambeau c'est de regarder les cieux et Dieu; je deviens saint, initié; le Seigneur est l'hiérophante; il marque de son sceau le myste en l'initiant; il remet entre les mains du Père celui qui a eu foi et qui est éternellement sous sa garde. Voilà les transports de nos mystères, si tu veux; quant à toi, fais-toi initier, et tu danseras dans le chœur des anges autour du Dieu incréé, impérissable, seul véritablement existant, tandis que le Logos de Dieu chantera avec nous les saints hymnes. »

partialité dans la condamnation sommaire dont ils ont été l'objet.

Supposons que dans quinze cents ans les historiens, voulant se faire une idée du christianisme actuel, recourent aux écrits des auteurs anti-cléricaux de notre temps pour juger les cérémonies et les sacrements du culte catholique. Quelle ne serait pas leur indignation en découvrant que, dans l'acte central du culte, le prêtre était censé manger son dieu, qu'au moyen de quelques paroles magiques il transformait un morceau de pâte en corps et un peu de vin en sang du Christ, et qu'il accompagnait ce miracle de toute sorte de litanies, de génuflexions, de gestes symboliques, dans des temples brillamment ornés, au milieu des statues des saints, des cierges et des tableaux représentant les principales scènes du drame divin! Ils ne s'expliqueraient certainement pas qu'un pareil culte pût être florissant dans une société aussi cultivée que celle du XIXe siècle. Leur description du culte catholique pourrait être exacte; leur appréciation n'en serait pas moins injuste; car ils n'auraient tenu aucun compte des sentiments élevés, des hautes inspirations morales, des pures et mystiques impressions religieuses que ce culte provoque dans la grande majorité des âmes sincèrement croyantes. Leurs documents n'en parlaient pas.

Il en est de même des mystères. Il faut se tenir, en les appréciant, à égale distance du dénigrement et de l'enthousiasme, reconnaître à la fois leur grossièreté et leur valeur morale, leur faiblesse et leur grandeur. Il faut s'efforcer de s'introduire assez loin dans l'intimité des âmes païennes pour comprendre comment ces deux éléments, si différents, pouvaient être combinés dans une même institution, et se rappeler avant tout qu'en religion comme dans tous les autres domaines, les manifestations de la vie sont infiniment plus complexes que ne l'exigent en général nos systèmes.

N'est-ce pas là également la conclusion à laquelle nous sommes amenés après une étude générale de la situation reli-

gieuse à Rome pendant la première moitié du IIIe siècle? mesure que nous nous initions à ce paganisme encore une fois épanoui avant l'avènement officiel du christianisme, il se révèle à nous plus complexe, par la multiplicité des éléments dont il se compose, par la variété des combinaisons qu'il a engendrées pour les concilier, par les contrastes des sentiments qu'il a inspirés et des pratiques qu'il a sanctionnées. Il se présente à nous comme un vaste *mystère*, englobant tous les autres, où l'Orient et l'Occident, les philosophies et les religions, les aspirations nouvelles et les traditions usées figurent comme autant de personnages du drame sacré, tandis que les fidèles en foule, passant de l'un à l'autre, cherchent dans une série d'initiations la synthèse suprême qui les réunisse tous et qui donne aux croyants une satisfaction définitive. Mais il n'y a pas à en douter, le mystagogue préféré, c'est l'Orient. Vers lui se tournent les regards et les espérances. Pour cette société rassasiée d'elle-même et avide d'une vie religieuse nouvelle, il n'y a plus de surprise à attendre ou de merveille à admirer ailleurs que dans les régions et dans les traditions de l'Orient non encore explorées, ou du moins non encore épuisées. Elle n'est point obligée de torturer le sens reçu de ces traditions pour les adapter aux besoins de la conscience religieuse renouvelée, comme lorsqu'il s'agit des récits du paganisme national; elle ne les a jamais bien connues sous une autre forme et avec une autre portée que celles dont leurs clergés respectifs les décorent avec infiniment d'à propos. Et d'ailleurs, par leur nature même, ces traditions orientales se prêtent mieux aux interprétations favorites de la philosophie religieuse en vogue; elles ont déjà, par elles-mêmes, ce parfum de mysticisme dont les enivrantes effluves sont de plus en plus recherchées par les âmes croyantes. C'était de l'Orient que venait la lumière; la photagogie devait se dérouler auprès des vieux sanctuaires où le secret de l'énigme universelle paraissait avoir été conservé.

Hélas! l'énigme est éternelle. La science pas plus que la religion ne la résoudront jamais. Les plus pures lumières religieuses n'en ont pas éclairé le fond; du moins ont-elles communiqué aux hommes la résignation et la pieuse con-

fiance qui permettent d'affronter sans crainte les mystères de la destinée. Quant au syncrétisme du IIIe siècle, s'il n'a pas réussi à fonder une religion durable, il nous paraît néanmoins ressortir de tout ce qui précède qu'il ne fut pas du tout dépourvu de valeur religieuse.

Nous avons tâché d'analyser les sentiments qui animaient cette foule païenne, et particulièrement l'élite de la société gréco-romaine. Toutefois, pour se faire une idée exacte des aspirations religieuses qui la travaillaient et des solutions par lesquelles elle croyait pouvoir résoudre le problème religieux, il ne suffit pas de se borner à l'étude générale des phénomènes religieux du IIIe siècle. Il faut examiner de plus près les tentatives de réforme ou de transformation religieuse qui furent entreprises, de propos délibéré ou pour obéir à d'inconscientes sollicitations de l'esprit, dans les cercles syncrétistes les mieux connus. C'est là que nous verrons, en effet, se dessiner le plus clairement les diverses tendances de la pensée religieuse à l'époque dont nous nous occupons.

DEUXIÈME PARTIE

LES TENTATIVES DE RÉFORME RELIGIEUSE A LA COUR DES SÉVÈRES

CHAPITRE VI

LA RÉFORME NÉOPYTHAGORICIENNE. L'ENTOURAGE DE JULIA DOMNA.

Lorsque Septime Sévère, encore simple légat impérial, eut perdu sa première femme, il fit, dit-on, tirer l'horoscope des personnes à marier, et découvrit qu'il y avait quelque part en Syrie, auprès du célèbre temple d'Emèse, une belle jeune fille à laquelle il était réservé d'épouser un roi (1). Les grandes richesses qu'elle tenait de son oncle Julius Agrippa, la considération dont sa famille jouissait en Syrie, concoururent sans doute autant que les prédictions des astrologues à la séduction de l'ambitieux général. Il épousa Julia Domna (2), et tint à honneur de ne pas infliger un démenti aux interprètes du destin. Quelques années plus tard il était empereur; la jeune Syrienne, non moins intelligente et non moins ambitieuse que

(1) Spartien. *Sev.*, 3; Dion, LXXIV, 3.

(2) Nous ne connaissons pas exactement la date de ce mariage. Voyez à ce sujet : Bayle, *Dictionn. hist. et crit.*, p. 203 et 204 (éd. de Rotterdam, 1697), et de Ceuleneer, *Essai sur la vie et le règne de Sept. Sev.*, p. 23. — Il est certainement antérieur à 188, puisque Caracalla naquit le 4 avril de cette année, et postérieur à l'année 179, époque à laquelle Sévère vint en Syrie pour prendre le commandement de la quatrième légion scythique. En général on le place en l'année 186 ou 187, d'après Aurelius Victor et Spartien qui dit que le premier enfant de Julie naquit peu de temps après le mariage.

lui, entrait en souveraine dans ces palais des Césars, d'où elle devait un jour gouverner le monde.

La famille où l'on s'entendait si bien à faire parler les astres (1), n'était pas de celles qui laissent échapper les avantages dont une subite fortune se plaît à les combler. Elle renfermait un groupe de jeunes femmes éminemment distinguées, qui suppléaient par le charme de leur nature et la singulière souplesse de leur intelligence à la médiocrité quelque peu banale des hommes, et qui réussirent à détourner pour elles-mêmes ou pour leurs enfants une partie de la puissance acquise par Septime Sévère : Julia Mœsa, la sœur de Domna, Julia Soæmias, Julia Mamæa, toutes deux filles de Mœsa (par conséquent nièces de Domna), toutes deux mères d'empereurs, puisque Elagabal était fils de Soæmias et Alexandre Sévère de Mamée. Julia Domna fut ainsi la première de ces princesses syriennes, de ces quatre Julies, qui dirigèrent pendant une quinzaine d'années le monde civilisé, et dont l'influence sur la vie religieuse et morale dans la haute société romaine est si considérable qu'il faut commencer par s'introduire auprès d'elles, pour se rendre compte des tendances religieuses qui règnent dans l'entourage impérial.

Sans doute le temps n'était plus où la femme idéale était celle qui se confinait dans ses devoirs domestiques. Les mœurs romaines, en se relâchant de leur ancienne sévérité, avaient émancipé les femmes des exigences trop exclusives d'une morale respectable mais bornée. L'émancipation avait même atteint de telles proportions que jamais peut-être, si nous en exceptons l'Amérique contemporaine, les femmes de la haute société n'ont été plus libres en fait, sinon en droit, et n'ont fait preuve d'une culture plus étendue que sous l'empire romain. Elles avaient la libre disposition de leur propre fortune, le droit de former des associations, une grande indépendance dans la vie sociale : elles ne craignaient pas de

(1) Il est fort probable que l'horoscope de Julia Domna portait [illegible] de Bel à Apamée. [illegible] Viper de [illegible] Gaur. [illegible] p. 23 et p. 19[illegible]. D'après l'inscription [illegible] de Vienne, Sextus Varius Marcellus, mari de Julia Soæmias, et par conséquent [illegible] par [illegible] de Julia Domna, [illegible] à Bel et [illegible] à Apamée. (Cfr. Renier, Mémoire [illegible] p. 1[illegible]).

s'occuper d'art, de littérature, parfois même de philosophie; elles jouissaient d'une liberté religieuse étendue et en profitaient pour exercer une active propagande en faveur de leurs cultes préférés. Et si la liberté avait dégénéré en licence chez un grand nombre d'entre elles, il ne manquait cependant pas dans cette société romaine, trop décriée par ses propres censeurs comme par ses adversaires chrétiens (1), de bonnes et nobles femmes qui joignaient aux vertus domestiques d'autrefois un esprit plus cultivé et des goûts moins terre-à-terre (2).

Le IIIe siècle semble être par excellence dans l'antiquité le siècle de la femme païenne, intelligente, ayant conscience de sa valeur et de sa puissance, aspirant au gouvernement de la chose publique comme à l'empire des lettres, curieuse de tous les problèmes et avide d'une foi renouvelée, entourée tout ensemble d'adorateurs et de savants, — le siècle des Zénobie, des Victoria (3), des Salonine, et de ces princesses syriennes qui représentent dans l'histoire de la civilisation un type tout particulier, intermédiaire entre la femme romaine et la femme chrétienne, la personnification féminine du syncrétisme religieux et moral de leur temps. Énergiques comme des Ro-

(1) Les auteurs nous ont, en effet, transmis surtout les extravagances de la société dans laquelle ils vivaient. Leur histoire ne s'élève guère au-dessus de la catégorie des *faits divers*; et chacun sait que dans les faits divers on mentionne les accidents et les crimes plutôt que les bonnes actions ou les vertus tranquilles. On signale un vol ou un scandale, mais il ne viendra à l'esprit de personne de signaler au public qu'un tel a résisté à la tentation de voler, ou que Madame X... est une bonne mère de famille qui s'occupe de ses enfants avec un inaltérable dévouement. En tenant compte de ces observations on appréciera comme il convient une remarque, fort juste en principe, de M. W. E. H. Lecky : « Il y a certainement eu plusieurs périodes dans l'histoire, pendant lesquelles la vertu fut plus rare que sous les Césars ; mais il n'y a probablement jamais eu de période où le vice fût plus extravagant et plus indiscipliné. » (*Hist. of European Morals*, etc , 4e éd. de Londres, 1880, p. 303.)

(2) Voyez les descriptions de la femme dans la société romaine par MM. Friedlænder (*Sitteng. Roms*, I, livre 5) et G. Boissier (*Rel. rom.*, II, p. 193 et suiv.). M. V. Duruy a réuni dans le Ve volume de son *Histoire des Romains* (p. 363 et suiv.) une véritable galerie de femmes remarquables de la société romaine sous l'empire.

(3) Victoria ou Victorina, qui exerça le pouvoir dans les Gaules et que l'on a surnommée la Zénobie de l'Occident. (Cfr. Trebellius Pollio, *Trig. tyranni*, V et VII, XXIII et XXIV.)

maines du temps passé, instruites et spirituelles comme des hétaïres grecques, gracieuses et séductrices comme de véritables syriennes, éprises de merveilleux et de mysticisme comme les orientales et capables de saisir les réalités de la politique comme des occidentaux, ardentes au plaisir comme des courtisanes ou prêtes à l'action comme des hommes, encore tout imprégnées d'esprit païen et déjà sur le seuil du christianisme, ces filles d'Emèse sur le trône impérial sont les vraies souveraines de la société cosmopolite, où toutes les traditions se confondent, et les vraies représentantes des tendances multiples qui travaillent les âmes de leurs contemporains.

La plus remarquable est sans contredit Julia Domna (1). C'est elle qui fraya aux autres la voie des grandeurs et de la fortune, et qui d'une famille riche, mais déchue de son ancienne splendeur (2), fit à nouveau une famille de souverains. C'est elle encore qui, entre toutes, se distingua le plus par son esprit philosophique et littéraire. Elle était fort belle; tous les témoignages qui nous sont parvenus concordent sur ce point, aussi bien les relations écrites que les médailles ou les bustes et statues que l'on peut voir au Louvre dans la galerie des empereurs (3). Mais il ne lui suffisait pas d'être admirée; elle voulait aussi être obéie.

Septime Sévère, il est vrai, n'était pas homme à se laisser mener par une femme, fût-elle la plus belle du monde. C'est à

(1) Ce nom de *Domna* n'est pas, comme on l'a cru, une contraction du latin *domina*. Ce doit être un surnom d'origine syriaque, dont la signification nous échappe (voyez Suidas *s. v. Domnos*). A Cyzique le même nom était donné à Proserpine (Pellerin, *Recueil de Médailles*, III, pl. 132, n° 1). Il n'est pas invraisemblable que la même personne qui se fit représenter plus tard en Cérès ou en Junon (*vide infra*) ait, dans sa jeunesse, emprunté à l'une des déesses les plus populaires en Asie Mineure un de ses surnoms. — Sur une inscription de Lambèse on trouve la forme *Dome* au lieu de *Domna* (*C. I. L.*, VIII, 2670); mais cette variante isolée semble due à une erreur.

(2) Dion (LXXVIII, 24) parle positivement de son origine plébéienne; mais il vaut mieux suivre Lampride (*Alex. Sev.*, 5) qui l'appelle : *nobilem Orientis mulierem*. Car la famille, comme le prouve toute son histoire ultérieure, était évidemment en possession des fonctions héréditaires de la prêtrise d'Elagabal à Emèse. Or ces grands prêtres avaient été souverains et indépendants après la destruction de l'empire des Séleucides (Strabon, XVI, 10 et 11 ; éd. Meineke, p. 753.).

(3) Spartien, *Carac.*, 10 ; Mongez, *Ouvr. cité*, p. 157.

la supériorité peu commune de son intelligence et à la ténacité de son ambition, qu'elle dut d'exercer néanmoins une réelle influence sur l'esprit de son mari, non seulement, comme on a cherché à l'établir (1), dans le domaine spécial des questions religieuses et littéraires, mais encore dans la politique tout entière du puissant empereur. N'était-ce pas le meilleur moyen d'agir sur l'esprit superstitieux de Septime Sévère que de le tenir par la religion? Elle ne le quittait guère ; nous la voyons à ses côtés pendant les guerres civiles, en Orient et en Occident, en Égypte, en Grande-Bretagne (2). Etant donné son caractère, il n'est pas probable que ce fût par pur dévouement conjugal. Capitolin, citant Marius Maximus, dit expressément qu'elle décida Septime Sévère à engager la lutte contre Niger et Albinus pour assurer l'empire à ses fils. Sévère était Africain, et l'Afrique n'eut qu'à se louer de son règne ; mais la patrie de Julie n'est pas moins bien partagée ; il la comble de faveurs (3). A l'exception de Plautien, tous les conseillers du vaillant empereur sont originaires de Syrie ou de Phénicie, c'est-à-dire compatriotes de Julie (4) ; quelques-uns même passent pour être parents de l'impératrice (5) ; le précepteur de ses fils est un sophiste de Hiérapolis (6).

La rivalité intense entre Plautien, le premier ministre de Sévère, et Julia Domna suffirait déjà à nous convaincre de l'ascendant que cette princesse pouvait exercer sur l'empereur. Pourquoi le puissant favori l'eût-il à tel point combattue s'il ne l'avait pas continuellement rencontrée en travers de ses projets (7)? Il ne recula devant aucune hardiesse

(1) Par exemple M. de Ceuleneer dans l'excellente monographie sur Septime Sévère déjà citée.

(2) Capitolin, *Albinus*, 3 (citation de Marius Maximus); Hérodien, III, 15 fin. Cfr. de Ceuleneer, p. 125. — Notons aussi Spartien (*Geta*, 1) où nous voyons Julie intervenir en faveur de Geta.

(3) Cfr. V. Duruy, *Hist. des Rom.*, VI, p. 60 et suiv. ; de Ceuleneer, p. 165. — Voyez aussi les nombreuses colonies fondées ou privilégiées par les Sévères en Syrie et en Cœlésyrie.

(4) Papinien, Ulpien, Paul.

(5) Spartien (*Carac.*, 8) mentionne, sans l'affirmer expressément, la parenté de Julia Domna et de Papinien.

(6) Philostrate, *Vie des Soph.*, II, 24 (il s'agit ici de Hiérapolis en Syrie).

(7) Dion, LXXV, 15 ; LXXVI, 4 ; LXXVIII, 24.

pour la perdre dans l'estime de l'empereur et, s'il triompha momentanément dans cette lutte d'intrigues, il n'en fut pas moins en fin de compte la victime, le jour où la haine de Caracalla, fomentée sans doute par la mère du jeune prince, porta celui-ci à le tuer dans le cabinet même de Sévère et à poursuivre jusque dans l'exil les enfants du favori abhorré (1).

Le règne de Caracalla réservait à son ambition des satisfactions, sinon moins chèrement achetées, du moins beaucoup plus complètes. Elle ne put, il est vrai, prévenir le meurtre de Geta par Caracalla (2). Son influence sur l'esprit fantasque de ce dernier semble, en effet, avoir été restreinte ; elle s'entendait beaucoup mieux avec Geta (3). Mais, à l'encontre de son père, Caracalla était enchanté de se décharger sur quelque autre personne du soin d'administrer l'empire ; il vivait avec ses soldats, en vrai soudard qu'il était, de sorte qu'il laissa volontiers carte blanche à sa mère, Julia Domna, dans toutes les questions où ses soldats et lui n'étaient pas directement impliqués (4). Il la savait capable de bien gouverner et n'aurait pas trouvé de favori en qui il pût avoir une confiance aussi complète, puisque le pouvoir de la mère et celui du fils étaient solidaires. Elle, de son côté, savait qu'il était impossible de faire revenir Caracalla sur un projet quelconque, lorsqu'une fois son imagination maladive s'était butée sur une idée avec l'entêtement d'un enfant gâté et la persistance d'un maniaque. Elle lui cédait afin de jouir d'une liberté d'autant plus grande pour tout le reste. Il gaspillait l'argent ; elle veillait à ce qu'il y en eût toujours. Et elle semble, en vérité, s'être tirée à son honneur de cette situation difficile ; car l'administration de l'empire ne suscita pas de plaintes pendant ce règne. Des réformes importantes furent accomplies ; l'élaboration des lois fut confiée aux hommes les plus éminents et le

(1) Dion, LXXVI, 4 et suiv.

(2) D'après Hérodien (IV, 3) elle prévint le partage de l'empire entre les deux frères. M. V. Duruy (*Hist. des Rom.*, VI, p. 203) met en doute l'authenticité de ce renseignement que Dion ne mentionne pas. Il nous semble, au contraire, tout à fait vraisemblable.

(3) Spartien, *Geta*, 5.

(4) Dion, LXXVII, 18 ; LXXVIII, 4, 23 et 24.

trésor impérial conserva d'importantes ressources, malgré les prodigalités de l'empereur (1).

Faut-il admettre qu'elle ait dû acheter ce pouvoir, non seulement au prix d'une indulgence coupable envers un fils qui n'avait pas craint de commettre un fratricide en sa présence, mais encore en se livrant à ce même fils peu de temps après le crime ? Spartien dit expressément que Julie, pour s'assurer les faveurs de Caracalla, le provoqua elle-même à l'inceste (2). Mais le témoignage de cet auteur est fort sujet à caution. Les chroniqueurs de l'*Histoire Auguste* sont aussi avides de scandales dans la vie privée que leurs successeurs des feuilles boulevardières d'aujourd'hui. C'est déjà le même Spartien qui, dans la biographie de Septime Sévère, reproche au farouche empereur d'avoir été moins rigide pour les membres de sa famille que pour les autres, puisqu'il a gardé auprès de lui une femme célèbre par ses adultères et complice d'une conjuration (3). Il y a là certainement un écho de la lutte entre Plautien et Julie. L'historien Dion Cassius, contemporain des personnages qui nous occupent, déclare expressément, à deux reprises différentes, que le ministre favori de l'empereur Sévère calomnia Julie dans l'espoir de la discréditer et lui rendit ainsi la vie très pénible (4). Il ne fait aucune mention des désordres moraux imputés à l'impératrice, à moins qu'on ne veuille découvrir une allusion aux prétendus adultères de Julie dans la réponse d'une femme Calédonienne, à laquelle la princesse avait reproché le manque de retenue des femmes barbares : « Nous, dit la Calédonienne, nous nous livrons publiquement aux plus braves ; vous, au contraire, vous vous commettez en adultère avec les plus vils (5). » Or, cette anecdote est si peu dirigée contre l'impératrice person-

(1) Cfr. Dion, LXXVII, 10 et 18 ; LXXIX, 12 fin. Elagabal trouva de grosses sommes dans le trésor impérial.

(2) *Carac.*, 10 : *Quæ cum esset pulcherrima et quasi per negligentiam se maxima corporis parte nudasset, dixissetque Antoninus : « vellem, si liceret, » respondisse fertur : « Si libet, licet. An nescis te imperatorem esse, et leges dare non accipere ? »*

(3) *Sev.*, 18.

(4) Dion, LXXV, 15 ; LXXVIII, 24.

(5) LXXVI, 16.

nellement, que l'auteur s'en sert au contraire pour illustrer l'histoire des mesures législatives consacrées par l'empereur à la répression de l'adultère.

Spartien nous paraît avoir reproduit des bruits qui coururent dès le début du règne de Caracalla sur le compte de la reine-mère ; car Hérodien nous raconte que déjà pendant le séjour du prince à Alexandrie les habitants malicieux et bavards de cette ville donnaient à Julie le surnom de Jocaste, plaisanterie qui leur coûta cher (1). Les scènes dramatiques qui se déroulèrent au palais impérial après la mort de Sévère, la réconciliation quelque peu scandaleuse de Julie avec Caracalla après que celui-ci eut assassiné Geta, suffisent à expliquer l'origine des racontars relatifs à un prétendu inceste entre la mère et le fils, d'autant plus que les calomnies antérieures de Plautien avaient créé dans le public friand de pareils scandales des présomptions fâcheuses pour l'héroïne du drame. Spartien d'ailleurs s'embrouille lorsqu'il parle des relations de Caracalla et de Julie. A ses yeux Julie n'est que la seconde mère du prince ; Caracalla, pour lui, est fils de Sévère, mais d'un premier lit (2) ; en s'unissant à Julie il aurait donc eu des

(1) Hérodien, IV, 9 ; Cfr. Suidas, *s. v. Antoninus*.

(2) *Carac.*, 10. — Quelques auteurs ont commis la même confusion que Spartien, d'autant plus facilement qu'elle offre au premier abord une certaine vraisemblance. Toutefois dans les biographies que nous a laissées cet auteur il y a des contradictions. Il raconte qu'après la mort de Marcia, Septime Sévère épousa Julie qui le rendit père tout de suite (*Sev.*, 3), et au chapitre suivant il mentionne la naissance d'un second fils. Selon toute vraisemblance il s'agit ici de Caracalla et de Geta, tous deux fils de Julie. Au contraire, il cite plus loin (ch. 20) un fragment de l'historien Ælius Morus, d'après lequel Caracalla serait le fils d'un premier lit, tandis que Geta serait né de Julie, et au ch. 10 de la vie de Caracalla il appelle celle-ci la belle-mère ou marâtre de Caracalla (*noverca*). Dans la biographie de Geta il présente ce prince non seulement comme le fils préféré de Julie, mais comme son seul véritable fils, à l'exclusion de Caracalla (surtout aux ch. 1 et 5). Il assigne, d'autre part, quarante-trois années de vie à Caracalla (ch. 9). Or, comme ce prince est mort en 217, il serait, d'après ce témoignage, né en 174, et par conséquent il ne pourrait pas être fils de Julie qui n'épousa certainement pas Sévère avant l'an 179 (commandement de Sévère en Syrie). Dion, témoin contemporain de la mère et du fils, et bien placé pour savoir la vérité, n'assigne que vingt-neuf années de vie à Caracalla (LXXVIII, 6), et dit de lui en tout autant de termes : « il était plein d'ardeur et de frivolité en toute chose ; en outre il avait la fourberie de sa mère et des Syriens parmi lesquels elle était née » (LXXVII, 10). Et Philostrate, le sophiste familier de Julia

rapports, non pas avec sa propre mère, mais avec la veuve de son père. Le crime, dans ces conditions, devient, sinon moins odieux, du moins plus compréhensible.

La vertu d'une princesse qui a vécu au IIIe siècle et sur laquelle nous n'avons que des renseignements insuffisants, est un sujet d'appréciation fort délicat. Il importe néanmoins de l'examiner pour juger l'esprit religieux dont son entourage et elle-même étaient animés. Les uns en font une véritable Messaline (1); les autres en appellent à l'élévation habituelle de ses pensées pour la disculper des odieuses accusations dont elle fut la victime (2). Nous croyons avoir démontré que, selon toute vraisemblance, ces derniers se rapprochent davantage de la vérité. Julia Domna était avant tout ambitieuse; elle était avide de pouvoir et d'honneurs; pour satisfaire son ambition elle était capable de tendre la main à l'assassin de son fils préféré, non pas de commettre des infamies qui l'eussent à tout jamais discréditée auprès de ceux qu'elle désirait dominer.

Jamais encore une femme n'avait affiché d'aussi hautes prétentions. Non contente d'être parvenue au plus haut rang, elle aspirait au pouvoir suprême; elle voulait gouverner, être vraiment reine, par l'esprit dans son salon, par la fermeté de son intelligence et la hardiesse de ses projets dans la politique. Comme Caracalla elle reçoit les hommages des principaux citoyens; dans les lettres au Sénat son nom figure à côté de ceux de l'empereur et de l'armée; dès qu'elle le peut elle s'empare des registres impériaux et fait main basse sur la

Domna, parlant de l'empereur, dit : « C'était Antonin, le fils de Julia la philosophe » (*Vies des Soph.*, II, 30, vie de Philiscus). De pareils témoignages nous semblent décisifs. Ils sont confirmés par Oppien (*De Venat.*, I, 4), autre contemporain, et par les nombreuses inscriptions où Julie porte le nom de *Mater Augg.*, tandis que le témoignage de Spartien n'est corroboré que par des auteurs de date postérieure, tels que Orose, Eutrope, Aurelius Victor. On ne s'explique pas davantage, dans toute autre hypothèse, pourquoi Caracalla aurait été gratifié du nom de *Bassianus* (Spartien, *Car.*, 1; 10, etc.). C'était là, en effet, le nom du père de Julia Domna (Eckhel, VII, p. 244). — Voyez encore à ce sujet le même Eckhel, VII, p. 195, l'excellente note de Bayle, *Dict. hist. et crit.*, II, 1, p. 201, et Tillemont, *Hist. des Emp.*, III, note 6 sur Septime Sévère.

(1) Par exemple, M. de Ceuleneer, *Ouvr. cité*, p. 134.

(2) V. Duruy, *Hist. des Rom.*, VI, p. 92.

correspondance (1). Elle réclame les mêmes titres et les mêmes honneurs que l'empereur, et d'abondantes inscriptions attestent qu'elle savait se faire obéir. Elle s'appelle *Julia Pia, Felix, Augusta, Mater Augg., Mater Senatus, Mater Patriæ, Mater Castrorum* ; les revers de ses médailles portent ordinairement les types de la Concorde, de l'Abondance, de la Chasteté, ou bien de Cérès, Junon, Vénus, Vesta ; il y en a même où l'on célèbre la *Liberalitas* de l'impératrice. Ailleurs la Mère des Augustes est représentée sous forme de Cybèle, la Mère des dieux, ou bien elle porte le croissant lunaire comme une véritable déesse (2). Elle a des temples à Aphrodisias en Carie et à Emèse, en attendant d'être déifiée à Rome ; à Lampsaque aussi elle est traitée de « Nouvelle Demeter », tandis qu'à Lacine elle est la « Nouvelle Hera Romaine (3) ». On lui élève des statues un peu partout (4).

La grandeur de son ambition se révèle jusque dans sa mort. Au moment où son fils Caracalla fut assassiné près de Carrhae, elle était à Antioche, veillant à la gestion des affaires, tandis que l'empereur guerroyait (5). C'est là qu'elle apprit la funeste nouvelle. Sans doute, nous raconte Dion dans un fragment malheureusement mutilé (6), elle n'aimait pas son fils ; mais elle éprouva une si grande douleur d'être de nouveau réduite à la condition privée, qu'elle résolut de se laisser mourir de faim. Cependant, lorsqu'elle apprit que le nouvel empereur, Macrin, consentait à lui laisser sa garde royale, elle ne tarda pas à reprendre courage. Forte de l'affection que les troupes avaient pour Caracalla, elle intrigua auprès des soldats afin de se faire décerner le pouvoir suprême, et leur

(1) Dion, LXXVII, 18.

(2) Eckhel, *D. N.*, VII, p. 195 à 197 et p. 220 ; *C. I. L.*, II, 259, 2661 ; III, 138 ; VI, 354, 461, 1035, 1039, 1040, 1047 à 1049, 1063, 1071 ; VIII, 1856, 4322 et 4323, 5699, 9032 et 9033. — Voyez aussi la médaille qui représente Julia Domna montant au ciel, assise sur un paon (Millin, *Galerie mythologique*, pl. CLXXIX, n° 683.

(3) De Ceuleneer, *Ouvr. cité*, p. 158. Cfr. *C. I. G.*, 2815, 3642, 3956 *b*.

(4) *C. I. L.*, II, 810 ; III, 1376 ; VI, 1047, 1049, 1872 ; *C. I. G.*, 1216 (Argolide), 3771 (Nicomédie), 4343 (Pamphylie). — Voyez aussi de Ceuleneer, p. 173, 177 et 186.

(5) Dion, LXXVIII, 4 ; Hérodien, IV, 13.

(6) Dion, LXXVIII, 23.

rappela à cet effet les glorieux souvenirs d'une Sémiramis et d'une Nitocris (1). Voilà quelles étaient les pensées de cette hardie princesse, au moment même où son pouvoir s'écroulait, alors que sa santé était minée par un cancer au sein. Macrin ne lui laissa pas le temps de mener ses intrigues à bonne fin. Elle comprit que la partie était perdue, et, plutôt que de survivre à sa déchéance, elle reprit son premier projet, elle se laissa mourir de faim. Mais jusque dans la mort la grande ambitieuse conserva le rang suprême auquel elle tenait si fort. Grâce à la sollicitude de sa sœur, Mœsa, ses cendres furent déposées dans l'enceinte consacrée aux Antonins, tandis qu'elle allait rejoindre dans le Panthéon impérial ceux qui, avant elle, avaient été les maîtres du monde (2).

La souveraineté de Julia Domna, contestée sur le terrain politique, ne s'exerça complètement que dans le domaine des lettres. Évincée par Plautien dans les conseils de Septime Sévère, obligée de lutter de ruse avec Caracalla pour faire prévaloir ses volontés, elle ne fut vraiment reine que dans son salon où les littérateurs, les philosophes, les savants, les artistes se groupaient volontiers autour de son sceptre. On prétend qu'elle s'adonna aux lettres par dépit, lorsqu'elle vit que Plautien l'emportait sur elle en influence auprès de l'empereur (3). Cette explication est fort plausible ; Julia ne serait pas la seule qui aurait cherché dans la philosophie ou l'étude littéraire la consolation des échecs politiques. Mais il y eut dans sa détermination plus qu'un simple caprice. Elle avait le goût des lettres, une intelligence cultivée, l'esprit délié; elle aimait le commerce des gens les plus distingués, en sorte que même plus tard, lorsque la farouche insouciance de Caracalla lui laissa un pouvoir politique assez étendu, elle continua néanmoins ses réceptions littéraires (4).

Ce fut un véritable salon que l'impératrice organisa, dans

(1) Le succès de la tentative analogue entreprise un peu plus tard par Julia Mœsa montre que Domna aurait parfaitement pu réussir.
(2) Dion, LXXVIII, 24.
(3) LXXV, 15.
(4) Philostrate, *Vies des Soph.*, II, 30 ; Dion, LXXVII, 18.

le genre de ceux qui illustrèrent certaines cours d'Italie à la Renaissance (1), une réunion de beaux esprits comme les courtisanes grecques du siècle de Périclès, les femmes célèbres du XVIIIe siècle en France, Madame Récamier ou la princesse Mathilde dans notre siècle cherchèrent à en constituer. Il semble, en effet, que les femmes aient plus que les hommes le talent de former un de ces salons dont l'histoire conserve le souvenir, parce qu'ils ont exercé une action sur la marche de la civilisation. Elles seules possèdent le tact exquis, l'art de dominer sans faire sentir la main dominatrice, le charme qu'il faut pour maintenir longtemps ensemble des hommes d'opinion et de nature différentes (2).

Julia « la Philosophe » avait toutes les qualités requises pour être une reine des lettres. Elle avait la beauté, l'esprit, le goût de la domination, la curiosité éveillée, la morale indulgente. Les circonstances lui étaient favorables. Dans le grand empire cosmopolite, livré aux caprices des légions, il n'y avait plus ni patriotisme, ni vie publique. La tribune politique est muette. Tous ceux qui ont quelque élévation d'esprit, tous ceux dont l'ambition ne se borne pas aux triomphes du cirque et que leurs goûts ne portent pas vers la carrière militaire, se consacrent nécessairement aux arts et aux lettres, à défaut de la science encore peu développée. Ils ont à leur disposition les trésors de la civilisation antérieure. Les chefs-d'œuvre de l'art, la poésie, le théâtre, l'histoire, les plus nobles spéculations de l'esprit humain leur réservent des satisfactions innombrables et infiniment variées. Quelle plus charmante existence pouvait-on rêver alors que celle des sophistes qui se réunissaient autour de cette belle princesse, pour causer de tout ce qu'ils jugeaient intéressant, assurés du reste contre les misères de la vie par la faveur de la souveraine et protégés contre les dangers extérieurs par les légions de Sévère ou de Caracalla?

Toutes les variétés du monde littéraire et toutes les anciennes civilisations amalgamées dans le vaste organisme ro-

(1) Cette comparaison est de M. Victor Duruy (*Hist. des Rom.*, VI, p. 95).

(2) Philostrate, *Ouvr. cité*, II, 30.

main étaient représentées au salon impérial (1). Il y avait des poètes comme Oppien (2) et Gordien (3), des savants comme Galien, des érudits comme Serenus Sammonicus (4), des conteurs comme Élien (5). La jurisprudence et la philosophie sociale y paraissaient en la personne de Papinien, d'Ulpien ou de Paul, l'histoire avec Diogène de Laërte et peut-être Marius Maximus (6), la pédagogie avec Antipater de Hiérapolis, précepteur des fils de l'empereur; la littérature et la philosophie y figuraient sous la forme de nombreux sophistes, au milieu desquels brillait Philostrate de Lemnos (7), le causeur préféré de l'impératrice. Il en était venu d'Orient et d'Occident, mais surtout des Grecs et des Syriens. A côté d'Arria, la grande dame romaine qui s'entretenait de Platon avec Galien (8), il y avait la Syrienne, Julia Mœsa, la fine intrigante; dans un coin du salon les deux nièces de l'impératrice, destinées elles-mêmes à gravir les marches du trône, Julia Soœmias et Julia Mamæa, également jolies dans des genres différents, offraient le piquant contraste de la jeunesse insouciante et légère et de la sagesse précoce un peu grave, la cigale et la fourmi. Septime Sévère ne dédaignait pas d'y paraître. Il aimait les lettres quand il en avait le temps, et récompensait volontiers ceux qui par leurs talents contribuaient à l'illustration de son règne (9). Geta était un let-

(1) Au sujet des principaux personnages qui le fréquentaient, voyez Tillemont, *Hist. des Emp.*, III, *Sévère*, art. 36 et 37, et *Caracalla*, art. 15; V. Duruy, *Hist. des Rom.*, VI, p. 93 et suiv.

(2) Oppien, originaire de Cilicie, auteur de poèmes sur la chasse et sur la pêche, très appréciés par Caracalla qui les payait au poids de l'or.

(3) Cfr. Capitolin, *Gordiani tres*, 3. Il semble avoir composé un grand nombre de poèmes.

(4) Il composa des discours (Lampride, *Al. Sev.*, 30; Spartien, *Geta*, 5), des traités sur les mœurs, les coutumes, les croyances et les rites anciens (Macrobe, *Sat.*, III, 16, 6 et suiv.; Arnobe, *Adv. gentes*, VI, 7). Il est probable que Larensius, l'hôte des *Deipnosophistes* décrits par Athénée, n'est autre que Serenus Sammonicus. Cet auteur dit de lui (I, 4) qu'il connaissait à fond les rites des ancêtres et des Grecs.

(5) L'auteur des *Histoires variées*.

(6) Voyez Schmitz, *Quellenkunde der Römischen Geschichte* (Gütersloh, 1881), p. 90.

(7) *Vie d'Apollonius*, I, 3.

(8) Galien, *De Theriaca*, 2 (éd. Kuhn, XIV, p. 218).

(9) Dion, LXXVI, 16; Spartien, *Sev.*, 1; 3; 18; Capitolin, *Albinus*, 12;

tré (1), et Caracalla lui-même, quand on réussissait à l'arracher pour un instant au corps de garde des troupes germaines, promenait quelquefois son esprit fantasque au milieu des poètes et des sophistes qui attendaient de lui quelque faveur (2). Étrange spectacle, en vérité, pour celui qui peut le contempler des hauteurs de l'histoire, que cette brillante réunion de parvenus de la fortune ou des lettres, ce salon romain où un fils de l'Afrique occupe le trône des Césars et la petite-fille d'un prêtre syrien tient le sceptre de l'esprit parmi les successeurs des classiques d'Athènes et de Rome!

Dans cette société les sophistes tiennent le haut bout. Leur esprit y domine avec ses ressources variées, mais aussi avec ses petitesses. Ils ont, du reste, un sentiment très vif de leur importance, une incroyable vanité qui ne laisse pas de les rendre parfois insupportables. Les uns couvrent le monde de leurs statues; les autres se pavanent, fiers d'être de beaux hommes ou de porter des bijoux de prix (3). Apulée déjà, au quatrième livre des *Florides*, avait fait la naïve déclaration que voici : « Empédocle fait des vers, Platon des dialogues, Socrate des hymnes, Epicharme de la musique, Xénophon de l'histoire, Xénocrate des satires, tandis qu'à lui seul votre Apulée s'exerce dans tous ces genres et cultive les neuf muses avec un zèle égal (4) », avec plus de bonne volonté que de talent, ajoute-t-il fort heureusement.

Il est vrai que la belle société d'alors faisait tout ce qu'il fallait pour leur inspirer une très haute idée d'eux-mêmes. Ils étaient comblés de faveurs. C'étaient des sophistes qui remplissaient auprès des empereurs les fonctions de secrétaire (5),

Aurelius Victor, *de Cæs.*, XX, 2 et 22 ; Eutrope, VIII, 19 ; Philostrate, *Vies des Soph.*, II, 25.

(1) Hérodien, IV, 3 ; Spartien, *Geta*, 5.

(2) Philostrate, *Vies des Soph.*, 30 ; Oppien, *de Venat.*, I, 4.

(3) Philostrate, *Ibid.*, II, 1 (Hérode Atticus), 5 (Alexandre de Séleucie), 10 (Hadrianus de Tyr). — Apulée, au contraire, en vertu d'une affectation d'un genre opposé, se vantait de négliger sa personne. Sa chevelure, dit-il au début de son *Apologie* (p. 12), est hérissée, enchevêtrée comme des bourres d'étoupe ; il serait tout à fait impossible de la démêler, tant il y a longtemps qu'il ne l'a non seulement soignée, mais simplement démêlée.

(4) *Florides*, IV, 3, 20.

(5) Philostrate, *Vies des Soph.*, II, 5 (Alexandre de Séleucie, secrétaire

afin que les lettres impériales fussent écrites dans le meilleur style; c'étaient des sophistes auxquels on confiait l'éducation des jeunes gens, soit dans les écoles, soit à domicile (1). On les acclamait comme conférenciers et comme avocats (2); les cités leur confiaient le soin de les défendre au tribunal de l'empereur, tant elles étaient assurées de ne pas trouver de meilleur patronage que leur éloquence (3). Septime Sévère ayant entendu le sophiste Hermocrate lui permit de demander ce qu'il voudrait : « Que te demanderais-je aujourd'hui que je ne possède déjà? répondit celui-ci; mon grand père nous a laissé la gloire, des immunités de toute sorte, des pensions alimentaires, la prétexte, le pontificat; mais comme il m'a été ordonné par l'Esculape de Pergame de manger de la perdrix parfumée d'encens et que cette plante aromatique est très rare chez nous actuellement, je te prie de me donner pour cinquante talents d'encens afin que je soigne les dieux et que je me soigne moi-même (4). »

Les sophistes avaient la prétention d'être à la fois philosophes et orateurs. Ils se faisaient gloire de parler abondamment sur toute question qui leur était proposée, et de charmer leurs auditeurs tant par le tour ingénieux de la pensée que par la brillante originalité de la forme (5). Les quelques écrits qu'ils nous ont laissés et surtout les *Vies des Sophistes* de Philostrate nous permettent de nous faire une idée suffisamment nette de l'esprit qui régnait dans la société littéraire dont ils formaient le plus bel ornement. Dans ce monde cosmopolite où l'on parlait et écrivait le plus souvent en grec, on prisait par-dessus tout la culture littéraire. Philo-

de Marc-Aurèle), 24 (Antipater de Hiérapolis, secrétaire de Septime Sévère), 33 (Aspasius de Ravenne).

(1) *Ibidem :* II, 2 (Théophraste), 10 (Hadrianus de Tyr), 21 (Proculus de Naucratis), 22 (Antipater, déjà nommé), 26 (Héraclide de Smyrne), 72 (Hippodromus), 30 (Philiscus le Thessalien, nommé à la chaire de philosophie d'Athènes grâce à la protection de Julia Domna.)

(2) *Ibidem :* II. 10, 25, 27 et 33 (Voir ce que Philostrate dit de lui-même).

(3) *Ibidem :* II, 30.

(4) *Ibidem :* II, 25. Voyez encore au sujet des honneurs prodigués aux sophistes, II, 1, 24, 26 (Héraclide est *archiereus* des Lydiens), 30.

(5) Voyez l'introduction mise par Philostrate à ses *Vies des Sophistes*.

strate estime qu'il est inutile de caractériser le talent du sophiste ancien Prodicus de Céos; car Xénophon en a déjà parlé, et tout le monde dans son auditoire connaît les jugements de Xénophon (1). Mais il se complaît dans les portraits littéraires; il obtient un succès en traçant le parallèle d'Isocrate et de Démosthène (2); il amuse la galerie en groupant habilement toutes les anecdotes relatives à la vie privée de ses personnages (3). Les *Vies des Sophistes* sont les causeries du lundi au IIIe siècle; Philostrate est un Sainte-Beuve, avec moins de finesse et moins de sens historique.

Non seulement le sophiste est chroniqueur littéraire; il est aussi critique d'art; les *Eikones*, d'un autre Philostrate de la même époque (4), sont le premier spécimen des *Salons* que nos expositions artistiques provoquent chaque année dans nos journaux et nos revues. Il est hors de doute qu'ils écrivaient aussi des chroniques théâtrales. D'autres fois ils se risquaient dans des œuvres de plus longue haleine; ils s'essayaient dans le genre fort goûté alors des romans historiques tels que l'Apollonius de Tyane, ou bien encore ils com-

(1) *Ibidem*, I, 12.
(2) I, 17.
(3) I, 21.
(4) Voyez au sujet de cet ouvrage : Bertrand, *Un critique d'art dans l'antiquité;* Bougot, *Une galerie antique de soixante-quatre tableaux* (trad. et commentaire, Paris, 1881); et deux articles de M. G. Perrot dans le *Journal des Savants* (août et novembre 1882). — Il y a quatre Philostrates distincts. L'auteur de la *Vie d'Apollonius* est vraisemblablement le second en âge. Nous lui attribuons aussi les *Vies des Sophistes*, qui furent écrites après la *Vie d'Apollonius*, puisqu'il y cite ce dernier ouvrage comme étant de lui (II, 5). Quant aux *Eikones* ils appartiennent probablement au troisième Philostrate qui doit avoir été à peu près contemporain du second. Peut-être est-ce lui qui fut récompensé dès l'âge de vingt-quatre ans par Caracalla (*Vies des Soph.*, II, 30). Il ne semble pas que dans ce passage l'auteur des *Vies des Sophistes* se désigne lui-même, tandis qu'à la fin du § 33 il parle évidemment de lui. Nous attribuerions volontiers les *Heroïca* (jugements sur les héros d'Homère) au premier des Philostrates ; il y est encore fait mention du langage de la statue vocale de Memnon ; or, on sait que cette statue cessa de résonner au lever du soleil, à partir du moment où elle eut été réparée par Septime Sévère lors de son voyage en Egypte (Cfr. de Ceuleneer, *Ouvr. cité*, p. 129). Il est vrai que le même fait est signalé avec sa véritable signification dans la 7e *Eikôn*. Nous pouvons d'ailleurs en appeler indistinctement à leurs témoignages respectifs pour reconstituer le portrait du sophiste. Ils appartenaient tous les quatre à cette catégorie.

posaient des pastiches, quelque peu impertinents, des grandes œuvres classiques, des *Enéides*, des *Iliades*, etc. (1). Le plus souvent toutefois ils se bornaient aux causeries philosophiques, écrites ou parlées (2), aux articles de variétés sur des questions d'archéologie, à la description des curiosités dans les coutumes, le langage et les croyances de l'époque (3). Ces compositions brillaient plus par la variété que par la profondeur. Leurs auteurs cherchaient à plaire plutôt qu'à convaincre, à intéresser plutôt qu'à instruire. C'étaient de beaux esprits à l'imagination fertile en petites ressources, ayant le plus souvent beaucoup de lecture et de voyage, ce qui leur permettait d'avoir une teinture de toutes choses et de se poser en encyclopédistes. Serenus Sammonicus possédait une bibliothèque de soixante-deux mille volumes (4); Diogène de Laerte, Elien touchent à tout dans leurs *Histoires des philosophes* ou dans leurs contes.

L'ouvrage d'Athénée sur les *Deipnosophistes* nous donne, j'imagine, un tableau assez fidèle de ce qui se passait dans les réunions de sophistes. C'est mesquin. Autour du banquet siègent cependant des personnages remarquables : l'amphitryon, le riche connaisseur de l'antiquité, Larensius; Masurius, le jurisconsulte; Monus, le poète, l'homme aux connaissances universelles; Zoïle, le grammairien, et Démocrite le philosophe; Ulpien de Tyr et Galien de Pergame; des médecins, des artistes, l'élite du monde littéraire. Or quel est le sujet de leurs entretiens? Ils parlent de tout, des mets, du luxe, de la gourmandise, de l'effémination, des vins et des effets qu'ils produisent, des fruits, des diverses espèces de pain, des différents genres de repas, des fêtes religieuses, des variétés de poisson et de gibier; ils font preuve de connaissances étendues, ne tarissent pas en citations, en détails caractéristiques des mœurs et des coutumes des anciens ; ils ne sont pas moins érudits lorsqu'ils parlent des vases à boire, des voluptés, de

(1) Capitolin dit de Gordien l'aîné : *Scripsit præterea quemadmodum Virgilius Æneidos, Statius Achilleidos et multi alii Iliados* (*Gordiani tres*, 3).

(2) Voyez dans les œuvres de Philostrate (éd. Didot). le fr. 2 des διαλέξεις.

(3) Cfr., p. 254, note 4.

(4) Duruy, *Hist. des Rom.*, VI, p. 94.

l'amour ou des courtisanes, que lorsqu'ils décrivent les vaisseaux de Hiéron de Syracuse ou les « Aphrodisies » célébrées par le roi Antigonus. Mais il n'y a rien sur les grandes questions philosophiques, historiques, scientifiques ou sociales qui auraient dû, semble-t-il, avoir une place dans leurs préoccupations. Ils forment une brillante société d'antiquaires, joignant, ce qui ne gâte rien, la littérature à l'érudition. Leur conversation devait sans aucun doute être fort agréable, piquante et émaillée de traits d'esprit; elle ne prend jamais son vol vers les hauteurs. Cependant il y avait là Galien et Ulpien !

Dans l'entourage de Julia Domna la conversation avait, paraît-il, en mainte occasion un tour plus élevé. Comme l'amphitryon des Deipnosophistes elle possédait l'art de questionner (1), l'art par excellence de la maîtresse de maison qui veut que la conversation soit animée dans son salon. Elle suggérait des idées et des sujets de discours. C'est elle qui remet à Philostrate le manuscrit de Damis sur Apollonius pour qu'il le refonde et lui donne une forme plus littéraire (2). C'est elle qui fait parler Philiscus le Thessalien lequel était venu à Rome en députation auprès de l'empereur (3). Elle-même donne l'exemple; elle s'occupe d'Aeschine, dont les discours lui paraissent « limés ». Philostrate la prie de prendre en personne la défense de Gorgias contre Plutarque, ajoutant galamment : « S'il ne se laisse pas convaincre, tu sais, toi, selon ta sagesse et ta perspicacité, quel nom il faudra lui donner; moi, je le sais bien, mais je ne le dis pas (4). »

On est précieux dans cette société; on y tourne les compliments à rendre Philinte jaloux. L'affectation de certains hôtes est poussée à l'extrême sans être jugée déplaisante. Ne voyons-nous pas Philostrate, auquel il faut toujours en revenir comme au peintre le plus fidèle de son entourage, s'extasier devant les sophistes à la voix mélodieuse qui parlent comme un rossignol et charment, même ceux qui ne les comprennent pas, par la cantilène de leur phrase et par leur diction harmo-

(1) Athénée, *Deipn.*, I. 4.
(2) *Vie d'Apollonius*, I, 3.
(3) *Vies des Soph.*, II, 30.
(4) Epîtres (éd. Didot), n° 73.

nieuse? (1). Mais quels que soient les défauts de ce cercle de beaux esprits, il faut reconnaître à ceux qui le composent une curiosité ouverte à tous les sujets, l'absence de préjugés, l'intérêt pour toutes les nouveautés, le désir de connaître les mœurs, les usages, les croyances de tous les peuples. Ces gens-là ont déjà la curiosité scientifique ; ce qui leur manque, c'est la méthode, l'esprit critique, la recherche patiente et, il faut bien l'ajouter, la confiance dans les ressources propres de l'esprit humain en face des grands problèmes. Ils ont l'amour du merveilleux; ils vivent dans le miracle comme des poissons dans l'eau. A force de disserter sur des cas imaginaires et de faire de la rhétorique le centre de toute l'éducation ils ont perdu le sens du vrai et du réel, s'ils ont gardé celui des réalités; une mauvaise méthode leur a faussé l'intelligence.

En philosophie ils sont tous plus ou moins néopythagoriciens ; l'esprit du néoplatonisme germe sourdement en eux. En religion ils sont syncrétistes. Nous avons déjà eu l'occasion de montrer quelle aversion leur inspire l'irréligion. Ils s'occupent, au contraire, beaucoup de choses religieuses ; ils sont volontiers prêtres (2); ils dissertent sur les dieux et sur les pratiques du culte (3). Leur zèle religieux, il est vrai, offre des contrastes qui nous étonnent : dans leurs croyances néopythagoriciennes ils accordent à la pureté morale une importance qui ne s'accommode guère de la morale légère et indulgente dont ils témoignent ailleurs (4). Il y a chez eux un singulier mélange de rationalisme et de superstition, une étrange promiscuité entre une religion aux aspirations élevées et la licence qui frise l'impiété. Déjà chez Apulée on trouve à côté des hymnes édifiants à Isis le récit charmant, mais sin-

(1) *Vies des Soph.*, I, 8 ; II, 10.

(2) *Vies des Soph.*, II, 1 (Hérode Atticus est mystagogue à Athènes) ; II, 26 (Héraclide est *archiereus* des Lydiens), II, 25 (Hermocrate est revêtu du pontificat), etc.

(3) Voir les *Deipnosophistes* d'Athénée.

(4) Voir, par exemple, les *Epîtres* de Philostrate, n° 1 et suiv. (billets doux adressés à un jeune garçon) ; 19 et 38 (encouragements à une courtisane); 30 (l'adultère, en tant que fruit défendu, est plus agréable que le mariage). Il est vrai que ces épîtres ne sont probablement que des exercices de rhétorique.

gulièrement profane, des aventures d'Amor et de Psyché. L'un des Philostrates, dans les *Heroïca*, blâme Homère d'avoir décrit des dieux trop anthropomorphiques, d'avoir inventé des superstitions au sujet des Cyclopes ou de Circé (1), tandis qu'il suppose lui-même que ses jugements sur les héros d'Homère ont été émis par Protésilas pendant une série d'apparitions.

Philostrate nous a heureusement laissé un ouvrage dans lequel l'idéal religieux des sophistes qui formaient la cour littéraire de Julia Domna, est dressé de pied en cap en la personne d'Apollonius de Tyane. Tandis que Sévère et Caracalla, adonnés à toutes les superstitions et au culte de tous les dieux, avec une prédilection marquée pour Hercule et Bacchus (2), représentaient dans le salon impérial le syncrétisme populaire, irréfléchi, consistant dans une juxtaposition des dieux plutôt que dans leur combinaison systématique, la Vie d'Apollonius nous révèle le syncrétisme des gens cultivés, et nous retrace les visions d'un paganisme réformé à la pythagoricienne qui hantaient l'esprit de la belle Syrienne et du monde littéraire auquel elle présidait. L'œuvre était au-dessus de leurs forces; mais il leur sera beaucoup pardonné pour le fait seul de l'avoir tentée.

(1) (Éd. Didot) III, 37 à 43.

(2) Dion, LXXVI, 16 ; Eckhel, *D. N.*, VII, p. 170-171, 185, 205, 228, 231 ; Mongez, *Iconographie romaine*, p. 153-154, pl. XLVII, nos 3 et 4 ; Millin, *Monuments inédits*, I, 250. C'étaient les patrons de Leptis, la ville natale de Septime Sévère ; en véritable païen, il les considérait plus particulièrement comme ses dieux. C'est en vertu du même principe que, pour flatter Albin, il fait frapper des médailles en l'honneur de l'Éon Moschus, le dieu phénicien de la patrie de son compétiteur (de Ceuleneer, *Ouvr. cité*, p. 58).

CHAPITRE VII

LA RÉFORME NÉOPYTHAGORICIENNE. APOLLONIUS DE TYANE.

I

La vie d'Apollonius par Philostrate.

La *Vie d'Apollonius* par Philostrate est-elle un roman ou une histoire? Nous serions tenté de répondre : c'est un « évangile ». Elle a été écrite à la requête de Julia Domna. Un sien ami lui avait remis des mémoires encore inédits où l'un des disciples d'Apollonius, Damis le Ninivite, avait consigné les souvenirs que lui avaient laissés les voyages et les enseignements du maître pythagoricien. Elle les jugea dignes d'être publiés sous une forme plus littéraire, et chargea le meilleur conteur de son entourage, Philostrate, de refaire le travail du Ninivite inexpérimenté. Le sophiste cependant ne se contenta pas de refondre les mémoires qui lui étaient confiés. Il composa une œuvre nouvelle, en partie originale, tirant profit des traditions sur Apollonius qu'il avait recueillies pendant ses voyages, compulsant les lettres et les traités attribués à son héros, consultant le « testament » d'Apollonius et les ouvrages antérieurs sur le même sujet, tel que le livre de Maxime d'Egée, et s'attachant de préférence à tout ce qui relevait la gloire du personnage. Il ne s'arrêta pas, en effet, aux quatre livres de Mœragène, sous prétexte que ce biographe n'avait pas connu un grand nombre des actes qui illustrent la vie d'Apollonius, en d'autres termes parce qu'il ne mentionnait probablement pas la plupart des légendes qui s'étaient lente-

ment formées autour du mystérieux personnage qu'il s'agissait de glorifier (1).

Malgré le grand nombre de documents dont Philostrate nous donne l'imposante énumération, son livre n'est donc pas à proprement parler une histoire. Il abonde en inexactitudes, en descriptions fantaisistes et en discours fabriqués de toutes pièces par le narrateur (2). On a été même jusqu'à nier l'existence des Mémoires de Damis, comme si les références du sophiste au témoignage d'un compagnon d'Apollonius n'eussent été qu'un pieux artifice pour donner une autorité plus grande à son récit (3). Il n'est point nécessaire de recourir à cette hypothèse, toute gratuite, pour s'expliquer comment une biographie qui se prétend fondée sur la relation d'un témoin oculaire, peut être si peu historique. C'est bien mal connaître et l'époque où fut écrite la *Vie d'Apollonius* et l'homme qui en est l'auteur, que de s'imaginer qu'il se soit soucié de retracer une histoire réelle. Le siècle qui inspirait les récits des gnostiques chrétiens ou des philosophes néoplatoniciens, la société où s'épanouissaient les pseudo-traditions néopythagoriciennes et l'histoire allégorique des mystères, accordaient d'autant plus de valeur à une histoire qu'elle s'éloignait davantage de la réalité vulgaire pour servir uniquement d'illustration à une idée. Et le sophiste amoureux de beau langage jugeait l'histoire d'autant plus vraie qu'elle était plus conforme

(1) *Vie d'Apollonius de Tyane* (éd. Teubner, Lipsiæ, 1870), I, 2 et 3. Cfr. I, 19; III, 41 ; VIII, 29. Nous avons adopté le plus souvent le texte de l'excellente traduction de M. A. Chassang : *Apollonius de Tyane, sa vie, ses voyages, ses prodiges* (2e éd., Paris, Didier, 1862).

(2) La justification de ces assertions ressort avec évidence de l'ensemble de la *Vie d'Apollonius*. Voici quelques exemples à l'appui : I, 25 (description de Babylone comme au temps de sa splendeur) ; le livre III tout entier (description fantastique de l'Inde et des Brahmanes) ; le livre VI (description des gymnosophistes), etc. Voyez, du reste, la démonstration péremptoire donnée par F.-C. Baur dans *Apollonius von Tyana und Christus* (*Tübinger Zeitschrift für Theologie*, 1832 ; publié à part dans un recueil de Mélanges : *Drei Abhandlungen*, etc., p. 109 et suiv.).

(3) Baur, *Ouvr. cité*, p. 111 ; M. Ed. Zeller (*Die Phil. der Gr.*, III, 2. p. 151 note, 3e éd.) suppose que les Mémoires de Damis remis à Philostrate avaient déjà été remaniés par un auteur antérieur, peut-être par l'ami de Julia Domna, de façon à les rendre plus conformes à la légende. Cette hypothèse nous paraît inutile.

à ses idées et plus propre, par ses merveilles, à lui servir de canevas oratoire. Damis, toutes les fois qu'il paraît dans l'ouvrage, se présente à nous comme un brave homme, dévoué mais borné. De même que les apôtres du IVe Evangile à l'égard du Christ, il ne comprend jamais son maître. Fut-il véritablement le compagnon de route d'Apollonius ou ne fut-il qu'un disciple spirituel, qui recueillit plus tard sans aucune critique les traditions relatives à ce philosophe pour les présenter comme des souvenirs personnels? Nous n'avons aucune donnée pour résoudre la question. Dans les deux hypothèses il a pu raconter toute espèce de merveilles sur le compte d'Apollonius, qu'il les ait vues ou non, comme les braves gens qui vous rapportent en toute sincérité les miracles qu'ils ont vus à Lourdes ou que leurs amis et connaissances y ont vus. Mais, ne les eût-il pas racontées, Philostrate ne se serait pas trouvé embarrassé pour si peu; il avait la riche collection des traditions recueillies par lui-même et le talent d'embellir celles qui lui étaient fournies par d'autres. L'histoire, ainsi transformée, n'en devait être que plus belle et plus vraie, puisqu'elle répondait davantage au but : la glorification d'Apollonius (1).

Il convient ici de se tenir à égale distance de ceux qui voient dans la *Vie d'Apollonius* un roman presque entièrement inventé par Philostrate, et de ceux qui, d'autre part, attribuent au modèle réel du premier siècle toutes les qualités du héros idéalisé par un brillant représentant du syncrétisme au IIIe siècle. Il est incontestable qu'il y a eu un philosophe pythagoricien du nom d'Apollonius au premier siècle de notre ère, que ce philosophe est né à Tyane en Cappadoce (2), et qu'il produisit une profonde impression sur la foule par son

(1) *Vie d'Apoll.*, I, 3 : « Puisse cet ouvrage apporter quelque honneur à l'homme auquel il est consacré et quelque utilité aux personnes qui aiment à s'instruire! Elles y trouveront, j'ose le dire, des choses qu'elles ignorent. » Cfr. I, 2 : « Bien qu'il (Apollonius) ne soit, par son époque, ni trop éloigné ni trop rapproché de nous, les hommes ne connaissent pas encore sa véritable philosophie, si digne d'un esprit sage et d'une âme saine. » C'est Philostrate qui va enfin placer Apollonius sur le piédestal qu'il a mérité.

(2) Tous les auteurs l'appellent le Tyanéen. Cfr. Dion, LXXVII, 18 ; Vopiscus (*Aurel.*, 24).

genre de vie, par ses actions merveilleuses et par un enseignement religieux à la fois populaire et élevé (1). La tradition est formelle à cet égard; il n'y a plus d'histoire possible si l'on ne consent pas à lui reconnaître un fondement quelconque. Ce philosophe voyagea probablement en Orient et peut-être aux Indes; il composa quelques ouvrages, entre autres une *Vie de Pythagore* (2), un Traité sur les sacrifices et un autre sur les prédictions astrologiques (3), des Épîtres (4), un Testament (5); il se consacra à l'évangélisation de ses contemporains et fut sans doute en butte aux tracasseries de l'empereur Domitien (6). Voilà, semble-t-il, tout autant de faits positifs que la critique la plus exigeante peut admettre comme établis. Une analyse minutieuse des documents relatifs à Apollonius permettrait peut-être d'en ajouter encore d'autres, moins généraux (7); mais il nous suffit d'avoir montré que Philostrate, s'il n'a pas écrit une histoire, n'a pas non plus inventé le sujet même de son tableau. Il s'est borné à distribuer les personnages et à composer les couleurs selon les besoins de la cause qui lui tenait à cœur. Quant à nous, il nous importe bien moins de savoir ce qu'Apollonius a été dans la réalité que de reconnaître ce que Philostrate a voulu qu'il fût.

Apollonius est originaire de Tyane. Les habitants du pays prétendent qu'il est fils de Jupiter, mais Philostrate repousse

(1) Origène, *Contra Cels.*, VI, 41.
(2) Suidas (s. v. *Apollonius*); Porphyre, *Vita Pyth.*, 2.
(3) *Vie d'Apoll.*, III, 41.
(4) L'authenticité de la collection actuelle est fort douteuse (voyez Chassang, *Vie d'Apoll.*, éclaircissements, p. 481); mais il est certain que Philostrate a connu des lettres d'Apollonius (Voyez *Vie d'A.*, I, 2; III, 51; IV, 5, 22, 26, 27, 46; V, 2, 39, 41; VI, 29; VII, 31 et 42.
(5) *Ibid.*, I, 3.
(6) Dion, LXXVII, 18.
(7) Voir pour la reconstitution de l'histoire réelle d'Apollonius d'après les écrits de Philostrate, outre les ouvrages déjà cités de Baur et de Zeller: Ed. Müller, *War Apollonius von Tyana ein Weiser oder ein Betrüger oder ein Schwärmer und Fanatiker? Eine culturhistorische Untersuchung* (J. Max, Breslau, 1861); Th. Keim, *Rom und das Christenthum* (éd. posthume par M. H. Ziegler, Berlin, 1881), p. 59 et suiv. Ce dernier accorde une valeur historique beaucoup plus considérable à l'ouvrage de Philostrate.

cette légende et se contente d'affirmer qu'il vint au monde dans des conditions extraordinaires, après que sa mère eut appris en songe qu'elle portait dans son sein le dieu Protée en personne (1). Comme de juste, nous dit son biographe, dont nous résumons le récit, l'enfant était parfaitement beau et manifesta de bonne heure une mémoire et une intelligence remarquables. Dès l'âge de quatorze ans il entreprit l'étude de la philosophie, à Tarse d'abord, puis à Egée, auprès d'Euthydème le phénicien et d'un pythagoricien dégénéré, nommé Euxène. L'insuffisance du maître ne fut qu'un stimulant de plus pour un pareil élève. A seize ans il embrassait déjà la vie pythagoricienne (2); il devenait l'hôte assidu du temple d'Esculape à Egée, le témoin préféré du dieu (3). A la mort de son père, il renonce à sa fortune en faveur de parents moins bien partagés; il fait de larges donations à un frère plus âgé qu'il ramène par la même occasion dans la voie du bien (4). Pendant cinq ans passés en Pamphylie et en Cilicie il observe le silence; mais ce silence même est éloquent, car son aspect seul suffit à faire rentrer dans l'ordre les foules ameutées (5). Ainsi se termine ce que l'on peut considérer comme la première période de sa formation. Il a appris tout ce que la Grèce et la discipline philosophique traditionnelle peuvent lui enseigner. Dès lors c'est au loin, chez les barbares, dans les contrées mystérieuses, qu'il ira chercher le complément indispensable de la science supérieure.

A cet effet il part pour l'Orient. Après un court séjour à Antioche, il visite Ninive où il fait la rencontre de ce Damis qui devait être son plus fidèle disciple; il entre à Babylone, s'entretient avec les mages, jouit de la faveur du roi Vardane pendant vingt mois (6). De Babylone il se rend dans l'Inde en passant par le Caucase; il visite le roi Phraote (7) et parvient enfin à la colline sacrée où vivent les sages brahmanes au

(1) I, 4 à 6.
(2) I, 7.
(3) I, 8.
(4) I, 13.
(5) I, 14 et 15.
(6) I, 16 à 41.
(7) Livre II.

milieu d'un brouillard, qu'ils condensent ou dissipent à volonté selon qu'ils désirent être vus ou rester invisibles (1). Apollonius passe quatre mois entiers avec eux, admirant leur pouvoir sur les éléments et s'initiant à leur sagesse (2). Ainsi le but de son voyage est atteint; il connaît les meilleurs des philosophes; il est complètement préparé à l'apostolat qu'il doit entreprendre parmi ses contemporains de la Grèce et de Rome. Il retourne par mer, remonte l'Euphrate, passe une seconde fois à Babylone, mais sans s'y arrêter, laisse Antioche de côté et arrive en Ionie après avoir visité le sanctuaire de Vénus à Paphos (3).

Partout où il paraît, sa réputation l'a déjà précédé. Il admoneste les individus et les cités, opère force prodiges, redresse les torts et rétablit dans leur pureté les rites altérés. Après avoir parcouru la Grèce, il arrive à Rome sous le règne de Néron, quitte cette ville dont les philosophes sont bannis, pour visiter l'Occident de l'Europe (4), et passe en Afrique; puis, après un second séjour en Grèce, il se rend en Égypte où il persuade à Vespasien d'accepter l'empire (5). La proximité de l'Ethiopie l'invite à pousser une pointe vers le sud jusqu'au pays des Gymnosophistes, ces rivaux des Brahmanes, moins sages, mais non moins célèbres et non moins mystérieux (6). A son retour à Alexandrie il est appelé par Titus qui réclame ses conseils avant d'assumer les charges de l'empire (7).

Le voilà donc parvenu à l'apogée de sa gloire! Il continue sa vie itinérante; mais désormais ses voyages sont moins longs et ne le conduisent plus en dehors des limites de l'empire (8). Cependant l'éclat même de son nom et l'indépendance qu'il manifeste à l'égard des tyrans ne pouvaient manquer de

(1) III, 13.
(2) III, 16 à 50.
(3) III, 50 à 58.
(4) Livre IV.
(5) Livre V.
(6) VI, 1 à 28.
(7) VI, 28 à 34.
(8) VI, 35. — Voyez dans l'*Hist. des Rom.* de M. V. Duruy (V, p. 220 à 230), les preuves à l'appui de la facilité des voyages dans l'empire romain.

lui attirer la colère de Domitien, le farouche ennemi de tous les philosophes. Dénoncé par son rival, Euphrate, pour avoir prédit aux gens de Smyrne le prochain avènement de Nerva, il est cité à comparaître devant le tribunal de l'empereur. Ses amis lui conseillent de ne pas s'y rendre afin d'échapper à une mort certaine. Il ne tient pas compte de leurs avis; il affronte le monstre, et l'issue du procès prouve que son audace était justifiée. Car, après un court séjour en prison dont il profite pour instruire ses codétenus, il est absous par l'empereur. D'ailleurs, comment ce prince eût-il fait périr un homme qui, au moment même où son acquittement était prononcé, put disparaître du tribunal et se transporter miraculeusement à Dicéarchie, sur le golfe de Naples. Evidemment on ne pouvait se saisir de lui que s'il y consentait (1). Aussi Domitien se dispense-t-il de le persécuter davantage. Le sage divin a vaincu le tyran.

Il était réservé à Apollonius de vivre assez longtemps pour voir la fin de la tyrannie et l'avènement de la sagesse au trône impérial en la personne de son ami Nerva. A Ephèse, où il dissertait en présence d'un grand concours de population, il annonce le meurtre de Domitien par Etienne, l'affranchi de Clément, au moment même où ce prince tombait sous les coups des conjurés (2). Dès lors, il peut mourir. Nerva, il est vrai, réclame son assistance ; mais le temps de quitter la terre est venu pour lui, car il avait au moins quatre-vingts ans ou, selon d'autres témoins, cent ans et plus. Pour mourir tranquille, il éloigne Damis et disparaît d'une façon mystérieuse, sans que personne ne l'ait vu. On ne sait même pas s'il quitta la terre à Ephèse, à Linde ou en Crète. Mais, même après sa mort, il propage encore la vraie sagesse, en apparaissant dans un songe à un jeune homme pour le convaincre de l'immortalité de l'âme (3).

Tel est le canevas sur lequel Philostrate a dessiné les riches contours de sa philosophie religieuse et brodé toutes les fleurs de son imagination de sophiste. Les visées apologétiques de

(1) Livres VII et VIII, 1 à 10.
(2) VIII, 25 et 26. Cfr. Dion, LXVII *in fine*.
(3) VIII, 26 à la fin.

l'auteur éclatent dès le début du livre. N'allez pas croire au moins que son héros soit un magicien, et que les merveilles dont le récit est illustré soient le fait d'un habile prestidigitateur (1). Il ne manquait pas de bons esprits pour en juger ainsi (2). Aussi fallait-il à tout prix prévenir le retour de pareils blasphèmes en montrant qu'Apollonius devait sa puissance supérieure à la seule pureté de son âme. Les magiciens se flattent de changer la destinée par des sacrifices, en faisant violence aux esprits ou en employant des charmes et des maléfices. Apollonius, au contraire, n'a pas la prétention de changer quoi que ce soit aux décrets du destin. Tout son pouvoir provient uniquement de ce que, grâce à la parfaite pureté de son âme, il les prévoit mieux que les autres hommes, et de ce qu'il sait lire dans les phénomènes de la nature la volonté des dieux.

C'est ainsi que dès sa jeunesse Apollonius dénonce aux prêtres d'Esculape l'indignité d'un opulent Sicilien qui cherchait à se rendre le dieu favorable par des sacrifices fastueux (3). A Ephèse il arrête la peste en faisant lapider un vieux mendiant; le mendiant n'est autre, en effet, qu'un Démon déguisé en qui le fléau s'est incarné. Apollonius n'a usé d'aucun artifice dans cette circonstance; il a bénéficié de la sagesse supérieure dont il est doué et du concours divin qu'elle lui assure (4). Sur les rives de l'Hellespont il arrête les tremblements de terre; il commence par chasser les charlatans qui prétendaient conjurer le fléau à prix d'or; il s'informe des causes qui ont provoqué la colère des dieux; dès lors il sait quels sacrifices il doit offrir pour les apaiser (5). A Leucade il quitte le vaisseau syracusain qui devait le transporter en Achaïe, parce qu'il sait que ce navire fera naufrage avant d'arriver à destination (6). A Alexandrie il reconnaît instantanément dans le cortège des condamnés à mort un innocent (7). Il sait à Ephèse la mort de

(1) I, 2; V, 12; VII, 39; VIII, 7.
(2) Dion, LXXVII, 18; Lucien, *Pseudom*, 5.
(3) I, 10.
(4) IV, 10; cfr. VIII, 7 (p. 314).
(5) VI, 41.
(6) V, 18.
(7) V, 23.

Domitien au moment même où ce prince est frappé à Rome. A quoi bon citer encore d'autres exemples? Ne déclare-t-il pas lui-même à Damis et au philosophe Démétrius: « Je sais plus de choses que la plupart des hommes ; car je sais toutes choses » (1)?

Mais il y a chez Apollonius plus que la connaissance des choses cachées aux autres hommes. Il dispose d'un véritable pouvoir sur les éléments de la nature ; il opère ce que nous appelons des miracles. Non seulement il parle toutes les langues sans les avoir apprises (2) ; il chasse aussi les Démons (3) ; il se transporte instantanément à de grandes distances (4) ; il s'entretient avec les ombres des héros (5) ; il fait tomber ses fers en prison par le seul prestige de sa volonté (6) ; il rend la vie à une jeune fille qui passait pour morte (7).

Ici le doute ne semble plus possible. Si Apollonius n'est pas un magicien, il est un dieu ; car un dieu seul est capable d'opérer de pareils prodiges. Eh ! bien, non ; Philostrate ne l'entend pas ainsi. Son héros est, en vérité, supérieur aux hommes ordinaires ; il a une nature toute pénétrée du divin, à tel point que ses admirateurs l'ont pris pour un dieu (8) ; mais lui-même déclare positivement qu'ils sont dans l'erreur (9). Apollonius agit d'après les inspirations des dieux ; il les voit en songe ; il comprend leurs pensées ; il vit avec eux en commerce assidu ; il est leur agent, envoyé par eux pour veiller aux lois du monde moral ; mais il n'est pas lui-même *dieu* : il est un *homme divin* (10). Les habitants de la Cappadoce croient

(1) VII, 14 (p. 266).
(2) I, 19.
(3) IV, 10 et 20.
(4) IV, 10 ; VIII, 12.
(5) IV, 11.
(6) VII, 38.
(7) IV, 45.
(8) IV, 31 ; cfr. III, 50 ; VII, 38 ; VIII, 5.
(9) Voir le développement des idées de Philostrate à ce sujet dans l'Apologie qu'il attribue à Apollonius, VIII, 7, p. 310 et suiv.
(10) Voyez encore : I, 4, 18, 23 ; III, 18 ; IV, 40 ; VI, 11 (p. 218) ; VIII, 5, 12, 13 et surtout VIII, 7, p. 314 à 316. — Le même qualificatif est appliqué à Socrate, VI, 19 (fin). Les brahmanes accomplissent des actes non moins surnaturels que ceux d'Apollonius. Néanmoins ils ne sont pas dieux. Cfr. III, 38 et 39 ; VII, 32.

qu'il est fils de Jupiter; lui-même déclare qu'il est tout simplement fils d'Apollonius (1). Il a manifesté d'une façon plus éclatante qu'aucun autre la parenté entre l'homme et la divinité. Par sa nature exceptionnelle, par la pureté parfaite de son âme, il est à même de comprendre parfaitement les volontés des dieux; par la communion qui l'unit à eux il dispose de leur pouvoir (2). Il est ainsi la personnification la plus accomplie de la noblesse spirituelle à laquelle l'humanité peut atteindre; il est le sage idéal (3). Rien ne caractérise mieux le curieux état d'esprit des syncrétistes comme Philostrate que ces efforts pour rendre le merveilleux raisonnable et pour transporter leur idéal philosophique et religieux dans la réalité d'une existence passée.

A travers toutes les merveilles et toutes les histoires fantastiques qui sont pour ainsi dire les illustrations du livre, la silhouette de l'homme divin se dessine nettement dans tout l'éclat de sa beauté. Le voici, couvert de vêtements de lin, avec la longue chevelure flottant sur les épaules, pieds nus, à la façon des pythagoriciens (4). Le philosophe de Samos, en effet, est le maître vénéré auquel il se rattache, mais pour le dépasser (5). Sa nourriture est exclusivement végétale; rien de ce qui a eu vie ne touche son corps. Il s'abstient de vin, observe une chasteté absolue (6), mais il repousse l'ascétisme grossier des cyniques pour lesquels l'art et la distinction dans les goûts sont une source de péché. Il affectionne le silence ; mais quand il parle, c'est pour l'instruction de ses auditeurs, non pour le plaisir de causer, et alors sa parole simple et naturelle lui gagne promptement tous les cœurs. Accompagné de disciples fidèles et enthousiastes (7), il va de ville en ville, partout où il y a du bien à faire, de bons conseils à donner,

(1) I, 6.
(2) VIII, 12.
(3) Voyez le dernier conseil donné par Apollonius à Damis : « Quand tu seras abandonné à toi-même pour philosopher, aie les yeux fixés sur moi » (VIII, 28 fin).
(4) I, 7 et 8 ; VIII, 7 (p. 309) et 29.
(5) I, 2, 32 ; III, 26 ; IV, 40 ; VI, 5 et 11 ; VIII, 7 (p. 308).
(6) I, 8 et 13 ; II, 7 ; VIII, 7 (p. 307 et suiv.), et surtout VI, 11. Cfr. Philostrate, *Vies des Soph.*, II, 5.
(7) I, 18 et 19 ; V, 21 ; VII, 13 ; VIII. 21.

des vérités à répandre ou des maux à conjurer. Il ne fait pas de longues dissertations métaphysiques sur la nature de Dieu ou sur la création du monde. La symbolique des nombres, chère aux pythagoriciens, ne le tente même pas, et la métempsychose, à laquelle il croit fermement, n'occupe guère de place dans ses discours (1). Il procède par affirmations et par apologues ; il parle d'autorité ; il a conscience d'accomplir une mission religieuse (2).

Sans doute il se propose d'instruire les hommes ; mais il lui importe bien plus encore de les édifier (3). Restaurer les temples (4), redresser les torts (5), réformer les pratiques superstitieuses ou impures (6), combattre le charlatanisme religieux (7), dévoiler les iniquités et défendre la justice (8), guérir les plaies morales de l'individu ou la société (9), et surtout amener les âmes à l'état de pureté (10), voilà la sainte tâche à laquelle il s'est consacré. Car il n'y a ni science véritable, ni liberté, ni bonheur, ni piété, ni connaissance de l'avenir, ni pouvoir sur la nature, sans la pureté des sentiments et de la conduite. Les conditions de la connaissance et du salut sont morales ; il en est lui-même la preuve vivante : « J'ai été, dit-il dans son Apologie, tenu en grande considération par tous ceux qui avaient besoin de moi pour quoi que ce fût ; or voici ce qu'ils réclamaient de moi : les malades demandaient la guérison ; les uns voulaient pratiquer d'une façon plus sainte les initiations et les sacrifices ; les autres voulaient extirper l'orgueil et fortifier les lois. Ils m'ont récompensé de mes peines en

(1) Philostrate expose ses idées sur Dieu et le monde en les mettant dans la bouche des Brahmanes, III, 34 et suiv. ; cfr. III, 19 à 25 et III, 30 ; V, 42 ; VI, 21.

(2) I, 17 ; cfr. le beau passage, V, 30 *in fine*.

(3) L'effet produit par les entretiens d'Apollonius est presque toujours celui que ressentit, au dire de Philostrate, le roi de Babylone : « Le roi étant tombé malade, Apollonius lui parla de l'âme si souvent et d'une manière si divine que le roi s'en trouva tout réconforté » (I, 38 à la fin). Cfr., IV, 41.

(4) I, 2,

(5) IV, 21 et 22.

(6) I, 16 et 31 ; III, 58 ; IV, 17 et 24 ; V, 25.

(7) VI, 41.

(8) VI, 21 et 22.

(9) VII, 22 et suiv. ; IV, 1 et 4, et tout ce livre quatrième.

(10) II, 5 (fin) ; III, 5 (fin) ; VI, 5.

reconnaissant eux-mêmes qu'ils étaient devenus meilleurs. Et en agissant ainsi je vous rendais service (il s'adresse à l'empereur). Car de même que les bouviers rendent service aux éleveurs de bestiaux en maintenant les bêtes dans l'ordre, de même que les bergers engraissent les moutons au profit des propriétaires du troupeau, de même que les gardiens des abeilles éloignent d'elles les maladies, afin que la ruche ne soit pas perdue pour leur maître, de même en corrigeant les défauts des citoyens, je redressais pour vous les cités (1). »

Il n'y a en lui aucune étroitesse d'esprit. Foncièrement attaché à la glorieuse civilisation grecque (2), il reconnaît néanmoins ce qu'il y a de bon chez les barbares. Précurseur de Rousseau, il aime à se les représenter dans un état voisin de l'innocence, à l'abri de la corruption engendrée par une organisation sociale vicieuse. Il n'hésite pas à déclarer qu'ils ont conservé, mieux que les Grecs, la piété primitive (3), les traditions de cette sagesse suprême que Pythagore leur a empruntée et dont les brahmanes ont gardé le dépôt précieux (4). Son patriotisme n'est pas exclusif, et sa religion n'est pas intolérante. Toutes les traditions religieuses ont leur valeur à ses yeux (5), à l'exception peut-être du culte rendu aux animaux par les Égyptiens pour lequel il éprouve une aversion non dissimulée (6). Ce n'est pas lui qui engagera les diverses cités à changer leur culte traditionnel; il s'efforce, au contraire, de rétablir dans leur pureté primitive les pratiques religieuses abandonnées ou dégénérées (7). Car autant il est absurde de prendre à la lettre toutes les fables inventées par les poètes sur le compte des dieux, autant il est insensé de vouloir changer les rites que les dieux eux-mêmes ont établis autrefois (8). Mais en même temps il rappelle aux

(1) VIII, 7, p. 310.
(2) I, 7 : Apollonius agit en bienfaiteur et en réformateur partout où il se trouve ; mais il va à l'étranger surtout pour développer sa sagesse, tandis qu'il exerce son apostolat dans l'empire romain.
(3) I, 18 ; III, 16; VII, 19; IV, 40.
(4) VIII, 7, p. 307 bas.
(5) IV, 19, 24, 40 ; VI, 3 *in fine*.
(6) VI, 19.
(7) I, 16 et 24.
(8) V, 14 ; VI, 40.

hommes que leur culte, pour être agréé, doit être l'expression d'un sentiment religieux pur et d'une dévotion sincère (1). Tous les dieux traditionnels peuvent être adorés; car il y a un grand nombre de dieux qui gouvernent les diverses parties du monde ou qui président aux diverses fonctions de la nature. Ils sont justes et bons, et le culte qu'on leur rend ne nuit pas à l'adoration du dieu suprême, créateur du monde et ordonnateur de l'univers (2).

Ce dieu suprême se révèle aux hommes pieux comme un dieu de lumière et de pureté. Sa manifestation sensible la plus éclatante est le soleil. Aussi le divin Apollonius ne manque-t-il jamais de faire ses dévotions au soleil, quelles que soient d'ailleurs les cérémonies auxquelles il ait pris part en l'honneur d'autres dieux. Dès l'aurore ses premiers hommages sont pour le soleil (3); chaque jour, à midi, il adresse ses prières à l'astre radieux (4), et le soir encore, avant de prendre du repos, il l'adore (5). Aucune préoccupation, aucun danger, aucun plaisir ne sauraient lui faire oublier ces devoirs religieux; il s'arrête au cours d'un voyage pressé pour les accomplir, et dans la prison où Domitien l'a enfermé il s'en acquitte encore (6). Ce dieu ne réclame aucun sacrifice matériel; il a horreur des sacrifices sanglants (7); ses adorateurs eux-mêmes s'abstiennent de toucher à ce qui a eu vie. Comme le Jahveh du prophète hébreu, il ne prend point plaisir au sang des taureaux, des brebis et des boucs (8); il ne veut d'autres hommages que la pureté et la justice. L'esprit seul est de nature assez pure pour lui sacrifier (9).

Tel dieu, telle prière. Quand Apollonius s'approche des

(1) I, 10.
(2) III, 35; IV, 40; VII, 9; VIII, 7 (p. 311 à 312).
(3) I, 16; II, 38; VI, 10. C'était là une vieille pratique pythagoricienne. Cfr. E. Zeller, *Die Phil. der Gr.*, III, p. 155, note 1.
(4) VII, 10; cfr. les pratiques analogues des Brahmanes, III, 14 et 15.
(5) VIII, 13.
(6) VII, 10 et 31.
(7) VIII, 7, p. 314. Cfr. la 26e des *Lettres* attribuées à Apollonius.
(8) Esaïe, I, 11. Voyez *Vie d'Apoll.*, I, 31; V, 25.
(9) Voyez le fragment du traité d'Apollonius *Sur les Sacrifices*, reproduit par Porphyre et cité par Eusèbe, *Præp. ev.*, IV, 13 (éd. Teubner, I, p. 177).

autels il demande aux dieux « de faire que la justice règne, que les lois soient respectées, que les sages restent pauvres, que les autres s'enrichissent, mais par des voies honnêtes (1). » On dirait un écho affaibli de l'oraison dominicale : « que ton règne vienne ; que ta volonté soit faite ; délivre-nous du mal » ; toutefois avec l'humilité chrétienne en moins. Car, en vrai païen, il réclame aux dieux ce qui lui est dû (2) : l'exaucement des prières mesure le degré de justice du fidèle. Ce n'est pas ici qu'il y a plus de joie au ciel pour un pécheur qui se repent que pour quatre-vingt-dix-neuf justes.

Tel dieu, telle morale. Aux dieux justes et purs il faut des adorateurs justes et purs, détachés de la matière et de son influence pernicieuse. Son activité tout entière est la vivante illustration de ce principe. Il pratique lui-même tout le premier le genre de vie spirituelle qu'il prêche aux autres. Justice et humanité, telle pourrait être sa devise. Et cette justice, il ne la veut pas seulement extérieure ; elle ne doit pas être une simple abstention du mal ; elle doit être sincère et intime pour satifaire le témoin caché auquel rien n'échappe, la conscience, amie de l'innocent, vengeresse qui poursuit le coupable jusqu'à lui ôter tout repos (3). Cette humanité, il ne la veut pas théorique (4) ; elle doit être active, prévenante (5) ; elle est démocratique, ouverte à l'esclave, soucieuse du bien du peuple et courageuse envers les puissances sociales (6). Elle est désintéressée (7) ; car aucune ambition politique ne l'inspire ; Apollonius éprouve bien plutôt une répugnance excessive pour les charges de la vie publique (8). Elle est pacifique, jusqu'à recommander d'acheter la paix aux envahisseurs barbares plutôt que de verser le sang humain sur les

(1) IV, 40. Cfr. d'autres exemples de prières, I, 31 et 34.

(2) *Ibidem* ; cfr. I, 11.

(3) Voyez les beaux développements sur la conscience : VII, 14 (p. 268 à 269). Cfr. III. 24 à 25 ; I, 35 ; VI, 3 et 21.

(4) Voyez les accusations contre le stoïcien Euphrate qui dément par sa conduite les principes qu'il enseigne comme philosophe : V, 38.

(5) I, 23 ; IV, 3.

(6) IV, 34 ; V, 35, et tout le livre VII, le récit des persécutions de Domitien.

(7) Voyez l'usage qu'il fait de sa fortune, I, 13.

(8) VIII, 22.

champs de bataille (1); et cependant elle ne recule pas devant le danger pour accomplir son œuvre de régénération religieuse et morale (2).

Tel est l'homme divin, le sage Apollonius selon Philostrate; telles sont les grandes lignes de son apostolat. Tel il va de par le monde, semant la vérité et le bien, semblable aux Gygès et aux Crésus qui laissaient ouvertes les portes de leur trésor et donnaient aux indigents la permission d'y puiser, distribuant la sagesse à qui veut la recueillir et permettant à tout le monde de le questionner sur tout sujet (3).

Pourquoi faut-il que les réformateurs païens du IIIe siècle s'arrêtent toujours au moment où ils semblent devoir nous entraîner à leur suite dans les hautes régions de la religion idéale? La figure d'Apollonius, dégagée de tout le fatras d'anecdotes merveilleuses et de rhétorique satisfaite par lesquelles Philostrate croyait en rehausser l'éclat, ne manque certes pas de grandeur religieuse ni d'élévation morale. Il y a là de magnifiques échappées vers le culte en esprit et en vérité, des élans de spiritualisme religieux comparables aux plus belles inspirations de ceux que nous nous plaisons en général à saluer comme les plus grands parmi les maîtres de l'âme humaine. Mais au milieu de combien de puérilités, de considérations mesquines et de bizarreries, auxquelles l'auteur paraît attacher non moins de valeur et non moins d'importance qu'aux plus hautes pensées! Les apologètes païens, comme Philostrate et la plupart des néoplatoniciens, ressemblent à ces apologètes modernes, qui partent des principes les plus larges et des conceptions les plus hardies pour vous amener peu à peu à la glorification des dogmes traditionnels de leur confession particulière : on croit se mouvoir dans les plus hautes sphères de la pensée, et l'on est tout surpris, à l'arrivée, de se trouver piteusement échoué sur les décrets d'un concile ou sur les résolutions d'un synode.

Le noble spiritualisme professé par Apollonius selon Phi-

(1) II, 26. Cfr. IV, 22 (Condamnation des combats de gladiateurs).
(2) IV, 35.
(3) VIII, 21.

lostrate aboutit à quoi? Au formalisme païen le plus méticuleux, à un culte de chinoiseries. Sans doute, il ne faut pas de sacrifices sanglants; sans doute, l'esprit seul est assez pur pour offrir à la divinité les sacrifices qu'elle réclame; mais il importe surtout que ce soit dans les formes voulues et suivant les rites prescrits (1). Pourquoi Apollonius parvient-il à arrêter les tremblements de terre de l'Hellespont? parce qu'il a découvert les causes du mécontentement des dieux et sait, par conséquent, quels sacrifices il faut offrir pour conjurer ce genre spécial de colère divine (2). En quoi consiste à proprement parler la supériorité de sa sagesse? Il va nous l'apprendre en répondant à une question que le consul Telesinus lui adresse à ce sujet même : « C'est une inspiration d'en haut; *la science des prières et des sacrifices* » (3). La première et la plus importante des instructions qu'il adresse aux Athéniens porte sur les rites particuliers à chaque divinité, sur le moment du jour ou de la nuit où l'on doit offrir des sacrifices, des libations ou des prières (4). Lui-même, dans le sacrifice qu'il offre au soleil, il jette l'encens dans le feu et observe minutieusement de quel côté la flamme monte, quelles en sont les nuances, combien de pointes elle forme, pour se renseigner sur les dispositions des dieux (5). C'était bien la peine, en vérité, de se poser en spiritualiste si convaincu!

Le même contraste se reproduit partout dans l'existence d'Apollonius, non sans causer au lecteur un véritable agacement. Il y a chez le héros de Philostrate une perpétuelle disproportion entre les prétentions et la réalité, entre le but élevé auquel il vise et les moyens mesquins par lesquels il est censé l'avoir atteint. Ses discours sont, à chaque instant, d'une nullité et d'une platitude désolantes sous leurs airs prétentieux et leurs sentences pompeuses; ils n'en produisent pas moins un effet prodigieux, au dire de son biographe. Chez les brahmanes il fait passer un roi indien du mépris pour les

(1) Voyez, par exemple, I, 16 et 24 ; VI, 41, etc.
(2) VI, 41.
(3) IV, 40. Cfr. I, 16 ; V, 25 ; VI, 5 (fin).
(4) IV, 19.
(5) I, 31.

Grecs à l'admiration, par le plus piètre des raisonnements (1). Il lui suffit d'envoyer une lettre aux Ephores pour que les Lacédémoniens dégénérés reviennent à leurs anciennes mœurs (2). Ses réponses sont d'autant moins satisfaisantes qu'elles jurent davantage avec sa prétention de savoir toutes choses (3). Il attache de l'importance à des règles de conduite puériles : ainsi il ne harangue jamais ses auditeurs avant midi (4). Il s'amuse à faire peur à Damis en lui contant un songe effrayant (5). Il affectionne les jeux de mots; toutes les fois qu'un bon mot se présente sous la plume de Philostrate, celui-ci, en vrai sophiste, ne résiste pas à la tentation de l'imputer à Apollonius (6). Il est sage, il est philosophe; en cette qualité il aime à se rendre compte des choses d'une façon rationnelle, par la reconnaissance des rapports naturels de cause à effet (7); néanmoins il se complaît dans les superstitions les plus grossières et les plus invraisemblables, non pas seulement dans les croyances généralement répandues de son temps, aux songes (8), aux Démons (9), aux présages (10), mais dans l'adhésion aux absurdités les plus fantastiques. Il déclare avoir été pilote dans une existence antérieure et raconte les exploits qu'il a accomplis en cette qualité (11). Il dompte les satyres en les enivrant (12); il chasse une empuse en la chargeant d'imprécations (13); il nous transporte continuellement dans le domaine du merveilleux, à tel point qu'en lisant la description des brahmanes ou des gymnoso-

(1) III, 31 et 32. Cfr. I, 28.
(2) IV. 27. Cfr. I, 15 (Sédition calmée à Aspende en Pamphylie par quelques mots écrits sur des tablettes).
(3) Voyez : I, 19 et 26 ; II, 23 et 24 ; VI, 13 ; VII, 14 (p. 266).
(4) I, 16.
(5) I, 23.
(6) I, 20 ; VI, 12 et 27 ; VII, 31.
(7) Voyez, par exemple, ses explications des phénomènes volcaniques (V, 17) et des marées (V, 2).
(8) I, 23.
(9) IV, 9.
(10) V, 13.
(11) III, 23 et suiv.
(12) VI, 27.
(13) II, 4. — Les empuses étaient des monstres fantastiques de forme incertaine.

phistes (1), on pourrait se croire en présence d'un conte de fée ou d'un récit des Mille et une Nuits. Le sentiment de la vérité ou même de la simple vraisemblance historique lui est absolument étranger.

Nos héros et nos dieux sont faits à notre image. Chaque génération met dans les personnages imaginaires ou réels qu'elle glorifie, ce qu'elle a de meilleur, mais aussi ses défauts et ses faiblesses; et maintes fois elle les trouve d'autant plus admirables qu'ils reproduisent plus fidèlement les infirmités dont elle est elle-même atteinte. L'Apollonius de Philostrate est un personnage historique, à tel point idéalisé, qu'entre le modèle primitif et le héros qui nous est présenté par le sophiste il n'y a guère plus de ressemblance qu'entre une esquisse à peine ébauchée et un tableau léché jusque dans les moindres détails. Il est à proprement parler une création du sophiste, dans laquelle le brillant syncrétiste a personnifié l'idéal religieux et moral dont s'inspiraient autour de lui les beaux esprits de la cour des Sévères. Il est l'incarnation du paganisme réformé, avec toutes ses grandeurs, mais aussi avec toutes ses faiblesses. Il est le Christ de ces païens avides d'une religion transformée, et c'est bien véritablement un Évangile que Philostrate a composé pour le glorifier.

II

Apollonius de Tyane et le Christ.

Y aurait-il plus qu'une simple comparaison dans le rapprochement entre le Christ des Évangiles et l'Apollonius de Philostrate? Suivant une opinion déjà ancienne, Julia Domna et son ami Philostrate, en signalant à l'admiration du monde le

(1) Voyez, par exemple, l'arbre qui salue Apollonius (VI, 10) ou la description du repas offert par les Brahmanes au roi (III, 27).

divin Apollonius, ne visaient à rien moins qu'à substituer un Christ païen au Christ de l'Église naissante. Ils auraient été frappés des progrès rapides du christianisme dans la société au sein de laquelle ils vivaient. Aucune des nombreuses religions répandues dans l'empire romain ne gagnait autant d'adhérents que la secte, naguère encore inconnue, qui se rattachait au nom de Jésus, et il n'y en avait pas qui inspirât à ses adeptes une foi plus vive et un dévouement aussi complet. Ils pouvaient lire et devaient sans doute avoir entendu mainte fois le récit des miracles surprenants attribués à Jésus; ils pouvaient constater, par une expérience chaque jour répétée, combien l'histoire et l'enseignement de ce Jésus exerçaient de prestige sur la foule, non plus seulement sur les petits, les ignorants ou les esclaves, mais sur toutes les classes de la société (1). Le meilleur moyen d'enrayer ce mouvement de désertion religieuse, n'était-ce pas de susciter un rival à Jésus en la personne de quelque sage païen, qui eût accompli des miracles non moins merveilleux et dont l'enseignement dépassât la prédication du Christ de toute la supériorité de la civilisation grecque sur les obscures superstitions juives?

Les historiens qui prêtent à Philostrate de semblables intentions relèvent à l'appui de leur thèse les nombreuses analogies entre l'histoire d'Apollonius et l'histoire évangélique. Depuis Hiéroclès au IIIe siècle jusqu'à M. de Champagny au XIXe (2), en passant par les néoplatoniciens de la décadence, les apologètes du christianisme triomphant (3), les polémistes du XVIIIe siècle (4), et de nos jours par MM. F. C. Baur (5), Fried-

(1) Les édits de Decius et de Valérien montrent qu'au milieu du IIIe siècle le christianisme comptait des fidèles, relativement nombreux, même dans les plus hautes classes de la société romaine.

(2) *Les Césars du IIIe siècle*, I, p. 228.

(3) Eusèbe, *Contra Hieroclem;* Lactance, *Inst. Div.*, V, 3.

(4) Voyez les nombreuses citations dans la préface mise par M. Chassang en tête de sa traduction de la *Vie d'Apollonius*, en particulier p. XII où il cite Voltaire, Bayle, Ch. Blount, Legrand d'Aussy (auteur d'une *Vie d'Apollonius de Tyane*), Castillon (auteur d'une traduction de l'œuvre de Philostrate).

(5) *Apollonius und Christus*, dans la *Tübinger Zeitschrift für Theologie* (1832), et publié à part avec d'autres opuscules du même auteur, sous le titre : *Drei Abhandlungen*, etc.

lænder (1), von Reumont (2), Freppel (3), Boissier (4), de Pressensé (5) et Albert Réville, elles ont été signalées à la fois par les adversaires et par les défenseurs du christianisme, et — ce qui vaut mieux — par les esprits les plus impartiaux. Nous ne saurions mieux faire que de les résumer sous la forme que leur a donnée M. Albert Réville dans un article de la *Revue des Deux-Mondes* en 1865 (1er octobre) :

Apollonius naît mystérieusement à la même époque à peu près que le Christ. Il a comme lui une période de préparation où il fait preuve d'une précocité religieuse étonnante, puis un temps d'activité publique et directe, enfin une *passion*, une espèce de *résurrection* et une *ascension*. Les messagers d'Apollon chantent à sa naissance comme les anges ont chanté à celle de Jésus. Il est en butte à des inimitiés ardentes, quoiqu'il ne fasse que du bien. Il parcourt le champ assigné à son œuvre réformatrice suivi de ses disciples de prédilection, dans les rangs desquels la désaffection, le découragement et même la trahison s'introduisent. Lorsque l'heure est proche, malgré les avis prudents de ses amis, il marche droit sur Rome, où Domitien cherche à le faire périr, comme jadis Jésus marcha vers Jérusalem et vers une mort qu'il savait certaine. Auparavant il avait été en butte aux soupçons meurtriers de Néron, comme Jésus à ceux d'Hérode Antipas. Aussi bien que Jésus, il est accusé d'opérer par des moyens magiques, illicites, les prodiges bienfaisants qu'il ne peut accomplir que parce qu'il est l'ami des dieux et digne de l'être. Comme Jésus sur le chemin de Damas, il confond un ennemi déclaré par une apparition victorieuse plusieurs années après son ascension. Ce qui, en particulier, est fort remarquable dans un livre grec et pénétré d'esprit grec, c'est le grand nombre des expulsions de démons qu'Apollonius opère par sa parole. Il leur parle, comme il est dit du Christ, avec autorité. Le jeune possédé d'Athènes, par l'organe duquel le démon pousse des cris de peur et de rage, ne pouvant supporter le regard d'Apollonius, rappelle à tout lecteur attentif des récits évangéliques le démoniaque de Gadara. L'un et l'autre ne sont guéris qu'après un événement extérieur qui donne lieu de pen-

(1) *Sitteng. Roms*, III, p. 519. (5e éd.)
(2) *Geschichte der Stadt Rom*, I, p. 551.
(3) *Les apologistes chrétiens au* IIe *siècle*, II, p. 104 et suiv.
(4) *Les provinces orientales de l'empire romain.* (*Revue des Deux-Mondes*, 1er juillet 1874.)
(5) *Histoire des trois premiers siècles de l'Eglise chrétienne*, IV, p. 145.

ser que le démon est bien réellement parti : pour l'un des pourceaux ont dû se précipiter dans un lac; pour l'autre, une statue a dû tomber sous l'impulsion du mauvais esprit battant en retraite. De même un autre possédé ressemble d'une manière frappante à l'enfant épileptique dont il est question dans les trois premiers évangiles. A Rome, Apollonius ressuscite une jeune fille dans des circonstances très semblables à celles qui entourent le rappel à la vie de la fille de Jaïrus : on peut même observer que les deux récits sont conçus de telle façon qu'un interprète scupuleux a le droit de se demander si la ressuscitée était bien réellement morte. Des boiteux, des manchots, des aveugles viennent en foule pour être guéris par l'attouchement de Iarchas, le chef des sages indiens, dont nous savons qu'Apollonius emporte avec lui la science et le pouvoir. Son apparition miraculeuse à ses amis Démétrius et Damis, qui croient d'abord voir un fantôme, fait penser par la manière dont elle est racontée, aux apparitions de Jésus après sa mort, et, comme celles-ci, elle est supérieure aux lois qui régissent le mouvement des corps dans l'espace !

Ajoutez aux emprunts à la vie de Jésus les analogies avec l'histoire des apôtres; représentez-vous Apollonius brisant ses fers d'une façon surnaturelle comme Pierre (1), parcourant le monde comme Paul, persécuté par Domitien comme Jean, et, comme ce dernier encore, échappant d'une façon miraculeuse à la persécution; rappelez-vous que par une nouvelle dispensation du don des langues il parle toutes les langues de l'univers; veuillez constater qu'il est accusé sottement d'immoler des enfants au même titre que les chrétiens (2), et vous comprendrez que la *Vie d'Apollonius* par Philostrate ait pu être considérée comme un pastiche païen de l'Évangile, comme une « œuvre inspirée par le désir de détourner, au profit d'un paganisme régénéré, les avantages, les supériorités que le christianisme possède sur le paganisme vulgaire » (3).

L'hypothèse, en effet, est séduisante. Est-elle fondée ? Elle paraît tout au moins exclusive et, à elle seule, insuffisante pour rendre compte des dispositions spirituelles dont Philo-

(1) VII, 38. Cfr. *Actes des Ap.*, XII, 1 et suiv. ; XVI, 25.
(2) VII, 11.
(3) *Rev. des Deux-Mondes, art. cité*, p. 643.

strate est le représentant littéraire. Les analogies signalées ne sont pas fausses, mais il faut bien reconnaître qu'elles sont quelque peu forcées (1). Sans trop de peine on en trouverait de semblables se rapportant à tous les goètes qui se partageaient alors la faveur des hommes. Jésus n'était pas le seul qui eût évangélisé le peuple; les guérisons miraculeuses, les expulsions de démons, les apparitions surnaturelles étaient monnaie courante dans ce monde où régnait la passion du merveilleux (2). Les accusations malveillantes dont Jésus et Apollonius sont également victimes, sont usuelles entre les philosophes des différentes écoles, les adeptes des diverses religions et surtout parmi les pratiquants des magies rivales. Nulle part, dans l'œuvre de Philostrate, on ne voit la moindre allusion au christianisme ; il n'y a pas la moindre tentative pour démontrer ce qui aurait été, dans l'hypothèse que nous discutons, l'argument suprême en faveur du Christ païen auprès de la société de cette époque : la supériorité du sage qui triomphe sur le sage qui succombe. On allègue, il est vrai, les *Homélies clémentines*, évidemment dirigées contre l'apôtre Paul, sans que ce dernier y soit nommé seulement une fois (3). Qu'est-ce à dire ? Paul n'y est pas nommé; mais il est continuellement mis en scène sous le nom du magicien Simon, conformément au goût des chrétiens pour les désignations symboliques ou apocalyptiques. On croira difficilement que, dans un livre destiné à supplanter Jésus le Christ par Apollonius, il ne soit jamais question de ce Jésus même, ni d'un personnage qui le représente, ni de la société religieuse qui se réclame de lui.

Le plan des syncrétistes qui décernèrent à Apollonius les honneurs d'une apothéose tardive, nous paraît avoir été à la fois plus vaste et moins précis. On ne remarque chez eux ni préoccupation de polémique, ni hostilité à l'égard du christianisme; car il n'y a aucune raison d'admettre comme certains

(1) Voyez à ce sujet la brochure de M. Ed. Müller citée plus haut.

(2) Voir les nombreux exemples de superstitions cités plus haut, à la fin de l'article 2 du chap. v ; cfr. Origène, *C. Cels.*, I, 68 ; VIII, 45, et en général aux livres I et II.

(3) Ed. Zeller, *Die Phil. der Gr.*, III, 2, p. 153 note (à la fin), 3e éd.

historiens (1) que l'édit de l'an 201, par lequel Septime Sévère interdisait la propagande chrétienne, soit dû à l'influence de Julia Domna. Nous constatons, au contraire, dans la famille même de l'impératrice, chez sa nièce, Julia Mamæa, une franche sympathie pour les chrétiens, et dans toute l'histoire romaine nous ne connaissons pas de régime sous lequel l'Église chrétienne ait joui de plus de liberté, que justement celui des princesses syriennes et de leurs amis syncrétistes.

En élevant un monument littéraire au sage Apollonius, Julia Domna et Philostrate ont voulu présenter à la société païenne un idéal religieux, et non seulement un idéal abstrait, mais un idéal réalisé et, pour dire le vrai mot, *incarné* en la personne d'un homme divin. A cet effet, ils ont accumulé sur leur héros tout ce qui pouvait contribuer à rehausser sa gloire auprès de leurs contemporains : ils lui ont conféré la sagesse suprême et la sainteté parfaite, une bonté inaltérable qui embrasse l'humanité entière dans son œuvre de relèvement, et une piété assez large pour couvrir de sa protection toutes les religions de l'empire cosmopolite; ils ont paré de brillantes couleurs la légende dont l'imagination populaire avait tissé la trame, et, comme les chrétiens des premiers siècles en faveur du Christ, comme les premiers néopythagoriciens en l'honneur de Pythagore, ils ont glorifié leur héros en lui attribuant les miracles les plus fantastiques. Homme et dieu, philosophe et prédicateur populaire, rationaliste et thaumaturge, il devait capter les faveurs, à la fois des hommes instruits et de la foule superstitieuse. En lui s'incarnait le paganisme réformé, le syncrétisme religieux capable de satisfaire tout le monde, légitimant toutes les traditions locales, offrant néanmoins aux âmes avides d'une religion morale les enseignements les plus purs et les plus élevés, et aboutissant en dernière analyse à la suprématie de la philosophie néopythagoricienne professée par les beaux esprits du cercle impérial et à l'apologie du culte du soleil,

(1) Par exemple M. de Champagny (*Les Césars*, I, p. 228) ; M. von Reumont (*Gesch. der Stadt Rom*, I, p. 551). — Voyez une appréciation beaucoup plus exacte dans B. Aubé, *Les Chrétiens dans l'empire romain de la fin des Antonins au milieu du* IIIe *siècle*, p. 73.

auquel la famille de l'impératrice présidait de longue date dans l'un des vieux sanctuaires de l'Orient.

Que dans leur empressement à doter Apollonius de tout ce qui pouvait lui assurer la supériorité sur tous les autres sages, ils se soient plus d'une fois inspirés des récits chrétiens, rien de plus naturel ni de plus convenable au but qu'ils poursuivaient. Ils connaissaient évidemment ces récits; ils pouvaient en constater la puissante influence sur l'esprit d'un grand nombre de leurs contemporains; sans être tentés de les reproduire, ils leur ont peut-être emprunté quelques détails. Quand Apollonius compare ses disciples à un troupeau qu'il doit préserver des loups ravisseurs (1), l'image du bon berger, dans son acception chrétienne, flotte sans doute devant l'esprit de son biographe. Ses dernières paroles à Damis : « quand vous serez abandonné à vous-même pour philosopher, ayez les yeux fixés sur moi » (2), rappellent vaguement les dernières paroles du Christ ressuscité dans les appendices inauthentiques de nos évangiles, et semblent tout au moins avoir été inspirées par l'exemple des chrétiens qui répétaient à chaque instant que le Seigneur était avec eux. Mais cette préoccupation des récits chrétiens nous paraît avoir été accessoire dans l'esprit de Philostrate et de ses congénères. Il s'agissait bien moins pour eux de supplanter le Christ de l'Église naissante, que de créer de toutes pièces un sage qui dépassât infiniment les autres sages, les autres initiateurs religieux, auxquels l'humanité avait jusqu'alors décerné les premières places dans la hiérarchie de ses conducteurs spirituels (3). Le livre de Philostrate n'est pas une œuvre de polémique; l'auteur n'y vise pas le christianisme d'une manière particulière; c'est, d'une part, une œuvre littéraire destinée à charmer, d'autre part, une œuvre d'édification destinée à convertir, une œuvre à laquelle le christianisme a concouru peut-être au même titre que les autres religions ou philoso-

(1) VIII, 22.
(2) VIII, 28.
(3) Voyez, par exemple, les passages où Apollonius est déclaré supérieur à Pythagore ou à Socrate même : I, 2 et 17 ; IV, 2 ; VII, 11 ; VIII, 7 (au début).

phies de l'empire, mais où l'auteur est beaucoup plus préoccupé d'éclipser les stoïciens, les cyniques ou les impies que d'arracher au Christ une auréole trop brillante à son gré.

Ainsi le héros de Philostrate n'est pas un pastiche païen du Christ des chrétiens ; et cependant, au point de vue plus élevé de la philosophie de l'histoire, il nous apparaît comme un véritable Christ païen. Car, en présentant à leurs contemporains la figure idéalisée de « l'homme divin », les syncrétistes de la cour de Julia Domna obéirent, probablement sans le savoir et sans le vouloir, aux mêmes tendances qui amenaient des milliers de fidèles aux pieds de Jésus glorifié. Il leur fallait un héros de la religion morale, dont la grandeur consistât en élévation de sentiments, en pureté de vie et en dévouement à l'humanité plutôt qu'en exploits mythologiques. Il leur fallait un sage qui non seulement eût enseigné la vérité religieuse, mais qui en eût été lui-même la réalisation vivante. Il leur fallait un apôtre de ce paganisme réformé qu'ils cherchaient à propager, un héros humanitaire qui dispensât généreusement à tous les hommes de bonne volonté les moyens de salut réservés au cercle restreint des initiés de certains mystères (1). Il leur fallait un prophète de la religion définitive, et plus qu'un prophète, un être en qui le divin se fût révélé sous forme humaine, en qui l'idéal se fût incarné, en qui la vérité se fût faite chair et se fût manifestée dans la réalité d'une existence terrestre. En présence des innombrables traditions religieuses qui se partageaient les faveurs des hommes, au milieu des incertitudes causées par le conflit séculaire des écoles philosophiques, ils voulaient un révélateur, qui fût à la fois une autorité et un modèle, assez élevé au-dessus des autres hommes pour commander la vénération et assez semblable à eux pour les inviter à le suivre. En réponse à la grave question qui tourmentait alors également la pensée philosophique et la foi religieuse : l'unité du fini et de l'infini, le lien vivant entre Dieu et l'homme, ils préconisèrent Apollonius, « l'homme divin, » de même que les chré-

(1) Il est digne de remarque, en effet, qu'il y a une certaine froideur entre les hiérophantes et Apollonius. Cfr. IV, 18.

tiens étaient amenés à transformer Jésus en dieu pour offrir le salut par « l'homme-dieu ».

Voilà ce qui constitue pour nous l'intérêt de la tentative de réforme du paganisme entreprise par l'élite de la société romaine au premier quart du troisième siècle. C'est la contrepartie païenne du catholicisme naissant, provoquée par les mêmes aspirations de l'âme humaine, destinée à satisfaire les mêmes besoins religieux. Les deux plantes ont poussé sur le même sol, indépendamment l'une de l'autre, sous l'influence des mêmes courants spirituels qui, comme la brise fécondante du printemps, soulevaient des énergies religieuses nouvelles au sein de la nature humaine.

La réforme païenne tentée par les syncrétistes de l'entourage de Julia Domna ne réussit point, du moins de la façon dont ils l'avaient comprise. Ils donnèrent à la légende naissante d'Apollonius de Tyane la sanction littéraire et pour ainsi dire la consécration officielle qui lui manquait encore. Tandis qu'auparavant le goète d'Asie Mineure passait pour un célèbre magicien ou même pour un charlatan méprisable (1), il jouit dès lors d'une vénération universelle parmi les païens et, même auprès des chrétiens, sa réputation égale celle des plus illustres représentants de l'antiquité (2). Caracalla lui élève un temple (3); Alexandre Sévère lui donne une place dans son oratoire à côté d'Orphée et du Christ (4); Aurélien obtient des soldats, en pleine guerre civile, qu'ils épargnent la ville de Tyane par déférence pour la mémoire d'Apollonius (5); Eunape et ses congénères saluent en lui un dieu plutôt qu'un homme (6); longtemps après Philostrate les païens lui élèvent

(1) Dion Cassius le traite de sorcier et de magicien (LXXVII, 18). *Cfr.* Apulée, *Apol.*, p. 218 ; Lucien, *Pseudom.*, 5. — Celse ne le cite pas parmi les sages qui font autorité (Origène, *C. Cels.*, I, 16).

(2) Augustin (éd. Bened.), *Epist.*, 102 (Seu Liber ad Deo gratias), § 32 ; 136, 138 (§ 16) ; Arnobe. *Adv. gent.*, I, 52 ; Sidoine Apollinaire, *Epist.*, VIII, 3. Cfr. Chassang, *Vie d'Apoll.*, introd., p. IX.

(3) Dion, LXXVII, 18. — Les nombreuses monnaies de Tyane qui portent le nom de Caracalla (Eckhel, *D. N.*, III, *s. v. Tyana*) dénotent que ce prince favorisait la ville, probablement à cause d'Apollonius.

(4) Lampride, *Alex. Sev.*, 29.

(5) Vopiscus, *Aurel.*, 24.

(6) *Vita Soph.*, p. 454 (éd. Didot).

encore des statues (1), et à mainte reprise ils l'opposent aux chrétiens comme un être bien supérieur au Jésus de Nazareth de ces derniers (2).

Mais, d'une part, l'œuvre des réformateurs néopythagoriciens fut absorbée dans celle, bien autrement solide et compréhensive, des néoplatoniciens plus conservateurs du fond même de l'ancienne religion; d'autre part, le christianisme attira de plus en plus à lui les âmes auxquelles le paganisme réformé aurait le mieux convenu. Entre la fraîche et sublime inspiration de l'Evangile et l'enseignement, élevé sans doute, mais singulièrement alambiqué d'Apollonius, la lutte n'était pas égale, pas plus qu'entre la puissante organisation du catholicisme triomphant et la décrépitude des anciens organismes païens. En un sens toutefois on peut dire que la réforme païenne a réussi, autrement que ne le pensaient les syncrétistes; car les principes fondamentaux de son enseignement trouvèrent leur réalisation dans le christianisme victorieux, à la fois dans ce qu'ils ont d'élevé, et dans leurs éléments formalistes et ascétiques. Que de fois il en est ainsi dans l'histoire religieuse! Les précurseurs des principales réformes seraient le plus souvent singulièrement étonnés s'ils pouvaient, par une anticipation de l'avenir, voir dans leur complet développement les transformations religieuses dont ils préparent l'avènement.

(1) Vopiscus, *ibidem*. — Il est encore cité par Ammien Marcelin (XXI, 14) parmi les plus grands sages.

(2) Voyez le traité d'Eusèbe, *Contra Hieroclem;* Lactance, *Inst. div.*, V, 3.

CHAPITRE VIII

LA RÉFORME ORIENTALE. L'AVÈNEMENT D'UN BAAL A ROME.

Caracalla avait été assassiné dans un guet-apens par ceux-là mêmes qu'il se proposait de faire exécuter; Julia Domna s'était laissée mourir de faim plutôt que de renoncer à l'exercice du pouvoir suprême; Macrin avait été proclamé empereur par les soldats. Il semblait que la subite et brillante fortune de la famille syrienne que Julia Domna avait élevée aux grandeurs, se fût éclipsée sans espoir de retour. Ni Caracalla ni Julia Domna ne laissaient d'héritier mâle ou de fils adoptif en âge de revendiquer le pouvoir. La famille était réduite à quelques femmes, reléguées à Emèse en Syrie, auprès du temple du dieu Elagabal, avec deux enfants de quatorze et de douze ans (1). Mais l'une d'entre elles était Julia Mœsa, sœur de Domna, et formée à son école. A l'ambition tenace elle joignait l'esprit politique, et son habileté ignorait les scrupules. Malgré l'insuffisance des moyens d'action qu'elle possédait, elle se crut autorisée à tenter un *pronunciamento* des troupes cantonnées en Syrie; son audace lui valut l'empire.

Elle savait les dispositions des soldats, l'attachement qu'ils

(1) Hérodien, V, 3; Capitolin, *Macrin*, 9. — Hérodien ne donne que dix ans au plus jeune (le futur Alexandre Sévère). Il doit s'être trompé de deux ans, car Alexandre Sévère régna treize ans et quelques jours, et vécut vingt-neuf ans et trois mois (Lampride, *Alex. Sev.*, 60). Quand il monta sur le trône, le 11 mars 222, il avait seize ans; à l'avènement d'Elagabal qui régna pendant près de quatre ans, il avait donc douze ans. Il était né, en effet, à la fin de l'an 205. Hérodien, il est vrai, assigne quatorze ans au règne d'Alexandre Sévère (VI, 1). C'est une erreur, car l'avènement de Maximin est définitivement fixé à la fin de mars de l'an 235 par l'un des papyrus impériaux du Fayoum au Musée de Vienne (Cfr. *Rev. archéol.*, janv.-févr., 1884, *Chronique d'Orient*, par M. Salomon Reinach). Or du 11 mars 222 à fin mars 235 il y a bien treize ans et quelques jours, comme le veut Lampride.

professaient pour la maison des Sévères, en particulier pour Caracalla, le mécontentement provoqué par Macrin qui avait été élu sans aucun enthousiasme, faute de mieux, et qui, après avoir laissé la victoire indécise dans une sanglante bataille contre les Parthes, s'imaginait de faire revivre la discipline instituée par Septime Sévère, alors que lui-même s'accordait une vie de douceurs et de plaisirs à Antioche. Elle savait que Macrin n'avait pas assez d'argent à sa disposition pour lutter de générosité avec elle. Elle n'ignorait pas son caractère indécis, l'obscurité de son origine, ses prétentions mal vues des légions à gagner les suffrages du Sénat. Elle connaissait la composition des troupes, où l'élément oriental syrien semble avoir dominé, et se rendait compte, à la fois du prestige exercé par le faste syrien sur ces imaginations orientales et de l'attrait que pouvait leur offrir un régime, où ils n'auraient pas de chef capable de leur imposer (1).

Il ne fallait rien moins que toutes ces considérations pour l'enhardir à présenter aux soldats un enfant de quatorze ans, dont on avait fait à Emèse le grand prêtre du dieu Elagabal, et qui n'avait d'autre titre à la puissance impériale que celui d'être le petit-fils de la sœur de la défunte reine-mère. Julia Mœsa, en effet, avait eu de son mari, Julius Avitus, deux filles, Julia Soæmias et Julia Mamæa. La première avait épousé un Syrien, Sextus Varius Marcellus, personnage consulaire dont nous possédons le *cursus honorum* (2), et en avait eu un fils, Avitus (appelé aussi Varius et Bassianus); la seconde, mariée à un autre Syrien, Gessius Macrianus, avait également un fils, nommé Alexianus (3). De ces deux enfants, destinés à être empereurs sous les noms d'Elagabal et

(1) Hérodien, IV, 14 et 15 ; V, 1 à 3 ; Dion, LXXVIII, 11 à 18 et 26 à 30 ; Capitolin, *Macrin*, 11 à 13 ; Lampride, *Diadumène*, 9.

(2) Eckhel, *D. N.*, VII, p. 246 (inscr. de Velitræ).

(3) Dion, LXXVIII, 30 ; Hérodien, V, 3 et 7 ; Capitolin, *Macrin*, 8 et 9 ; Lampride, *Heliogabalus*, 1 et 2. Cfr. Tillemont, *Hist. des Emp.*, Héliogabale, art. 1 et aux notes 7 sur Macrin et 6 sur Héliogabale. — Il règne une certaine confusion dans les noms de cette généalogie. Dion donne au futur Elagabal le nom d'*Avitus*, et au futur Alexandre Sévère le nom de *Bassianus ;* mais ici le texte de Dion est en très mauvais état. — Hérodien appelle, au contraire, le premier *Bassianus* et le second *Alexianus*. Capitolin et Lampride donnent au futur Elagabal les noms de *Varius* et de *Bassianus*. Comme

d'Alexandre Sévère, Avitus était l'aîné; et c'était lui qu'il s'agissait de faire acclamer par les légions de Syrie.

Pour parvenir à ses fins la vieille princesse n'hésita pas à sacrifier l'honneur de sa fille (1). Le sacrifice, il est vrai, était probablement déjà consommé depuis longtemps. Aux soldats qui venaient en grand nombre admirer Avitus, beau comme un jeune Bacchus et gracieux comme une odalisque, elle fit accroire qu'il était fils de Caracalla. Celui-ci, subjugué dans sa première jeunesse par la beauté de Soæmias, était censé l'avoir séduite (2). Les mêmes troupes qui avaient accepté Macrin surtout par sympathie pour son jeune fils, le beau Diadumène auquel la pourpre allait si bien (3), furent encore plus sensibles à la beauté d'un descendant, réputé authen-

le jeune homme était fils de Sextus Varius Marcellus, c'est le nom de *Varius* qui lui convient le mieux. Il fut probablement appelé *Bassianus* plus tard, lorsqu'on voulut le faire passer pour fils de Caracalla. Quant à Mamæa, elle fut mariée deux fois. Cfr. Tillemont, *l. c.*

(1) Sur ce point encore les historiens contemporains des événements ne sont pas d'accord. D'après Dion (LXXVIII, 31), Mœsa et Soæmias ne seraient pour rien dans cette supercherie. Avitus aurait été conduit au camp par un certain Eutychianus et présenté comme fils adultérin de Caracalla, *à l'insu de sa mère et de son aieule.* Hérodien, au contraire, attribue la conception et l'exécution du complot à Julia Mœsa (V, 3) ; et son témoignage est corroboré par celui de Capitolin (*Macrin*, 9). Nous préférons suivre le récit d'Hérodien. Il offre beaucoup plus de vraisemblance interne. On ne saurait admettre que l'intrigante et ambitieuse Mœsa n'ait été pour rien dans le complot qui fit de son petit-fils un empereur. Elle est étroitement mêlée à tous les événements du règne. Dion lui-même nous la montre animant les troupes avec sa fille et son petit-fils dans la bataille contre Macrin (LXXVIII, 38). De plus, le texte de Dion est très mutilé en cet endroit. Il n'est plus question plus loin d'Eutychianus, mais au contraire d'un certain Gannys, élevé par Mœsa, amant de Soæmias, tuteur d'Avitus, et principal instigateur de la défection des troupes de Macrin (LXXIX, 6). Ce dernier, évidemment, n'a pas agi à l'insu des deux femmes. Il y a donc ici confusion dans le récit de Dion. Celui d'Hérodien se tient beaucoup mieux.

(2) D'après Hérodien (V, 3), Elagabal avait quatorze ans quand il fut proclamé empereur. D'après Dion (LXXIX, 20), Elagabal meurt à dix-huit ans après avoir régné pendant un peu moins de quatre ans (du 8 juin 218 au 11 mars 222; cfr. Dion, LXXVIII, 39 et LXXIX, 3). Cet auteur le fait donc également monter sur le trône à quatorze ans. Or, s'il avait cet âge en 218, il était donc né en 204 au plus tard. Caracalla, mort à vingt-neuf ans, le 4 avril 217 (Dion, LXXVIII, 6) avait alors au plus quatorze ans. Il n'est donc pas matériellement impossible qu'il fût le père d'Elagabal, mais ce n'est guère vraisemblable.

(3) Lampride, *Diadumène*, 3.

tique, de Caracalla et à l'éclat d'un costume sacerdotal éblouissant de richesse. L'argent largement distribué et plus largement encore promis fit le reste. Quand les imaginations furent suffisamment exaltées, Mœsa, Soæmias et le jeune Avitus s'introduisirent nuitamment dans le camp. Le prétendu fils de Caracalla fut revêtu de la pourpre (16 mai 218), et lorsque les troupes de Julianus, le général de Macrin, vinrent mettre le siège devant la ville où les révoltés s'étaient enfermés, il suffit de promener le nouvel Antonin sur les remparts, avec un portrait de Caracalla encore jeune qui attestait la ressemblance du père et du fils, pour que les assiégeants fissent cause commune avec les assiégés. Julianus fut tué. Macrin, d'abord dédaigneux envers cette révolte de gynécée et ces usurpations enfantines, ne se rendit compte que trop tard de la gravité de la situation; il hésita; il manqua d'audace et même de courage. La victoire resta à l'usurpateur; Macrin s'enfuit, mais il fut rattrappé par ses adversaires à Chalcédoine; il fut mis à mort ainsi que son fils Diadumène, tandis que le prêtre d'Elagabal restait définitivement maître de l'empire (8 juin 218) (1).

Cette fois le triomphe de l'Orient était complet. L'empire du monde dévolu à un enfant de quatorze ans, choisi par des soldats parce qu'il était beau et parce qu'il était prêtre! Le gouvernement dirigé par des femmes d'Emèse! Un Baal affirmant cyniquement sa souveraineté à la barbe du Jupiter Capitolin! Et le Sénat de Rome s'inclinant platement devant le dieu et devant son prêtre! Quel romancier a jamais inventé de contrastes plus éclatants?

Il n'y a, en effet, plus rien de romain ni d'occidental en la personne d'Elagabal ou de sa mère Soæmias. En eux le vieil esprit de Canaan, contre lequel les prophètes d'Israël se sont élevés avec tant d'énergie, s'affirme encore une fois dans un débordement suprême avant de disparaître de l'histoire. Amenée par deux siècles de bonne administration à un haut degré de civilisation matérielle, la Syrie, d'ailleurs si heureusement dotée par la nature, était devenue un lieu de rendez-

(1) Hérodien, V, 3 et 4 ; Dion, LXXVIII, 31 à 41 ; Capitolin, *Macrin*, 9 et 10.

vous pour les représentants de toutes les traditions religieuses orientales et pour les apôtres de toutes les sectes. Au sein d'une population frivole et légère, ardente à la passion mais indolente à l'effort, avide de nouveautés mais superficielle, rusée et subtile mais sans consistance (1), toutes les théories et toutes les églises s'étaient réciproquement fécondées et avaient produit une abondante floraison de systèmes religieux syncrétistes. La mythologie grecque, la mythologie syro-phénicienne et chaldéenne, les philosophies de l'Orient et de l'Occident, le judaïsme, le christianisme s'y combinaient sous mille formes diverses, et le gnosticisme païen ou chrétien s'y épanouissait comme ces fleurs étranges qui ne poussent que dans un terreau formé par la décomposition des débris organiques les plus divers.

Mais le fond du sol ne s'était pas modifié; l'esprit syrien n'avait pas changé de nature. Non seulement les idiomes indigènes, si différents du grec et, sous plusieurs rapports, impropres à rendre la pensée grecque, s'étaient universellement maintenus (2), mais encore le caractère du peuple, les tendances fondamentales de sa vie religieuse étaient restés les mêmes; et si les usages avaient subi quelques modifications pour s'adapter aux conditions nouvelles de l'existence, les mœurs n'avaient pas varié. Les bois sacrés entouraient le temple de Hierapolis comme jadis les sanctuaires d'Atergath ou d'Ashera, et la glorification de la fécondité physique constituait encore l'essence du culte. L'idéal religieux des Galli qui s'attachaient au service de la déesse de Hierapolis ou celui des Julia Soæmias qui affluaient au temple d'Émèse, était celui-là même qui avait armé les Jézabel et les Athalie contre l'austère dieu des jahvistes : une divinité favorable et clémente, riche de bénédictions, féconde et donnant la fécondité, à laquelle on rend hommage par des scènes désordon-

(1) Hérodien, II, 7 et 10 ; III, 11 ; Dion, LXXVIII, 28 ; LXXVII, 10 ; Vopiscus, *Aurel.*, 31.

(2) Harmonius, le fils du gnostique syrien Bardesane, compose des hymnes en syriaque pour répandre les idées de son père. Le plus populaire des prédicateurs chrétiens au IVe siècle est Ephrem, qui parle en syriaque. — Voyez aussi ce que dit à ce sujet M. Mommsen, *Römische Geschichte*, V (*Die Provinzen von Cæsar bis Diocletian*), p. 452.

nées, en s'abandonnant sans frein à toutes les voluptés (1).

Le dieu d'Émèse dont le grand prêtre était proclamé empereur, était franchement cananéen et n'en avait point honte. Il n'avait même pas, comme ses collègues, les Baals de Dolichê ou d'Heliopolis, consenti à se grimer selon la mode grecque pour se faire mieux accueillir du public cosmopolite. C'était un dieu solaire, personnification du principe mâle et de la chaleur fécondante. On l'appelait *Elagabal* (Elegabal, Elaiagabal, Héliogabal) (2), c'est-à-dire *Él-Gabal*, le dieu Gabal. Diverses étymologies ont été proposées pour ce nom, parmi lesquelles il ne faut en retenir que trois.

La première le rattache à la racine sémitique *gabal* qui signifie *être massif, être élevé* (3), et d'où proviennent le mot arabe pour désigner les montagnes ainsi que divers noms de régions montagneuses ou de cités élevées. Ainsi la contrée montagneuse au sud de la mer Morte s'appelle *Gebalene* (4); la ville bien connue de Byblos portait dans l'antiquité le nom de *Gebal* (5), sans doute parce qu'elle était située sur une hauteur. Le même nom se retrouve dans *Gabala*, située au nord de Byblos sur la côte syrienne, non loin de Laodicée. Il est fait mention dans le premier livre des Rois d'un pays des *Giblites* (Guiblites) (6), où l'on reconnaît le Djoubaïl actuel au nord de Beïrouth, en d'autres termes, la région avoisinant Byblos. Ainsi il n'y a aucun doute que le nom *gebal* ne fût usité dans le pays araméen et syrien pour désigner les hauteurs. Le dieu *Gabal* pourrait donc être le dieu des

(1) Cfr. C. P. Tiele, *Histoire comparée des anciennes religions de l'Egypte t des peuples sémitiques*, trad. du hollandais par G. Collins (Paris, Fischbacher, 1882), p. 505.

(2) Cohen, *Monn. des emp. rom.*, III, *s. v. Elagabal*; Dion, LXXIX, 11; Capitolin, *Macrin*, 9. — Voyez pour les variantes du nom, un excellent article de M. François Lenormant sur *Sol Elagabalus*, dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, t. III (1881), p. 310.

(3) Voyez ce mot dans le Dictionnaire hébraïque de Gesenius. — Déjà Saumaise, dans son édition de la vie d'Aurélien par Vopiscus (ch. 25), a soutenu cette étymologie.

(4) Voyez la version samaritaine du Pentateuque, I, *Moïse*, 32, 3; 33, 14 à 16; 36, 8 et 9; V, 1, 2; 2, 1; 33, 2, et le *Targum de Jonathan* sur ces mêmes versets. Cfr. Eusèbe, *Onomastikon*, *s. v. Idoumaia*.

(5) Ezéchiel, XXVII. 9; Strabon, XVI, 2, 18.

(6) I, *Rois*, V, 18; *Josué*, XIII, 5.

hauts lieux, son culte, son emblème principal, correspondant exactement aux cultes et aux emblèmes des hauts lieux dont l'Ancien Testament nous a conservé le souvenir (1). Il ne resterait plus qu'à expliquer comment ce dieu des hauts lieux se trouve avoir son principal sanctuaire dans la vallée de l'Orontes et non en pays de montagne. Mais cette difficulté n'est pas insurmontable; bien longtemps avant qu'il ne soit question du sanctuaire d'Émèse, le dieu Gabal avait certainement perdu aux yeux de ses adorateurs son caractère naturiste primitif.

La seconde interprétation est celle de M. François Lenormant, dans un excellent article de la *Revue de l'Histoire des Religions*. Il identifie le dieu *Gabal* d'Émèse avec le vieux dieu chaldéen du feu, dont le nom écrit, *bil-gi*, doit se prononcer *Gibil* (Kibil), en vertu d'une loi de renversement de l'ordre des caractères dans l'orthographe dont on a bon nombre d'exemples. Le savant archéologue estimait que ce dieu *Gibil* avait appartenu au peuple présémitique des Schoumers et des Akkads, et qu'il avait été adopté ensuite dans la religion chaldéo-babylonienne d'où il se serait propagé chez les autres Sémites (2). Il cite des inscriptions dans lesquelles *Gibil* est qualifié : *dieu de la pierre noire*, et se présente comme un dieu du feu cosmique aussi bien que de la flamme du sacrifice ou du foyer domestique. On ne saurait donc être surpris que ce dieu *Feu*, transporté en Syrie, y ait été assimilé au soleil.

Les deux explications sont également plausibles, à défaut de documents sur le culte d'Émèse dans la haute antiquité. Cependant il y en a une troisième, non la moins attrayante, d'après laquelle *Él-Gabal* serait tout simplement le *dieu for-*

(1) Voyez H. Oort, *De dienst der Baalim onder Israel* (Haarlem, 1864).

(2) Voyez l'article cité, *Rev. de l'Hist. des Rel.*, III, p. 310 à 322, en particulier p. 313. Cfr. François Lenormant, *Die Magie und Wahrsagekunst der Chaldæer*, p. 191 à 195, et *La langue primitive de la Chaldée*, p. 421. — M. J. Halévy a eu l'obligeance d'interpréter pour nous certains fragments de ses *Hymnes assyriennes non traduites* (Documents religieux, textes, p. 35 à 36), dans lesquelles le mot *Kibil* paraît à la fois comme nom du dieu et comme nom commun pour désigner le feu. M. Halévy, on le sait, ne voit dans les Accadiens et Sumériens que le produit de l'imagination des assyriologues.

mateur ou *créateur*, d'une racine syriaque, *gebal*, dont le sens est : *terminer* ou *achever*, et, par extension, *former*, *créer* (1). Aucune autre étymologie ne correspond aussi bien à l'idée que les Syriens du IIIe siècle se faisaient du dieu d'Émèse. On est en droit de se demander, toutefois, si, dans cette hypothèse, la formation du nom se peut justifier; *Él-Gebûl* ou *Él-Gebîl* conviendraient mieux que *Él-Gabal*. Cette considération n'a pas arrêté des juges compétents (2); elle n'a, en effet, qu'une valeur relative, puisque la forme syriaque d'Élagabal ne nous a pas été transmise directement. Des trois étymologies que nous avons citées, la dernière paraît ainsi la plus vraisemblable. D'ailleurs, elle n'exclut peut-être pas absolument les deux autres. La racine *gabal* d'où vient le nom arabe pour désigner les montagnes, donne naissance à des formes verbales qui signifient tantôt *être massif, élevé*, tantôt *rendre massif*; en syriaque et en arabe le verbe *gabal* (ou gebal) s'emploie comme le grec πλάσσω dans le sens de *modeler, façonner* (par exemple l'argile); de là en hébreu le sens de *délimiter* (*geboul* = frontière), et en syriaque *former*, puis *créer*. Le dieu des hauteurs était ainsi, du fait même de son nom comme par les représentations phalliques rattachées aux hauts sommets dans la mythologie cananéenne, en relation étroite avec le dieu générateur ou créateur. Et, quoique nous n'ayons à citer aucun fait positif à l'appui, si ce n'est peut-être la communauté d'emblème, la fameuse pierre conique noire (3), il n'est pas invraisemblable que le dieu *Gibil* des Chaldéens et le dieu *Gebal* ou *Gabal* des Émésiens aient eu,

(1) Ainsi dans *Genèse*, II, 7 : « L'Eternel Dieu *forma* l'homme de la poussière de la terre. »

(2) Déjà Fuller (*Miscellanea sacra*, I, 14) a soutenu cette étymologie, d'après une note de Hearnius que je trouve dans l'édition d'Eutrope publiée à Londres en 1821, à la page 471. M. Tiele, dans la seconde édition française du *Manuel d'Histoire des Religions* (trad. par M. Vernes), p. 345, l'a également adoptée de préférence à celle qu'il avait donnée dans la première édition (p. 269, dieu de Gebal ou Byblos).

(3) Cfr. Lenormant, *art. cité*, p. 314. — Pour les assyriologues qui repoussent l'origine accadienne du dieu *Gibil* et qui maintiennent l'origine sémitique du nom, il n'est pas impossible de rapprocher *Gibil*, dieu du feu, représenté par une pierre conique, c'est-à-dire par une réduction de la montagne conique, et Gebal, dieu de la montagne conique elle-même, considérée comme emblème de génération.

sinon une origine commune, du moins des analogies originelles, ou que le culte du premier ait exercé quelque influence sur le culte du second.

Quelle que soit d'ailleurs l'origine du dieu Élagabal, pour ses adorateurs du IIIe siècle c'était un dieu solaire (1) comme les autres Baals syriens, une personnification du principe de vie et de fécondité, et de plus, — selon le syncrétisme régnant dont s'accommode si bien le génie hénothéiste du culte sémitique — le dieu suprême auquel par excellence étaient dûs les hommages de l'humanité. Il avait pour emblème une pierre conique noire, de fortes dimensions, sur laquelle on remarquait des rugosités et des stries et à laquelle on attribuait une origine céleste, en d'autres termes un de ces bétyles que l'on retrouve dans la plupart des cultes syro-phéniciens et chez les Arabes, une pierre symbolique, peut-être un aérolithe, dont la forme rappelait à la fois le phallus, les rayons solaires et les sommets coniques sur lesquels se pratiquait le culte des hauts lieux (2). Un aigle aux ailes déployées figure sur les monnaies devant la pierre (3). Il jouissait d'une grande réputation, dans un rayon étendu, au sein des populations d'origine sémitique. Les offrandes affluaient, même de loin, vers le grand temple d'Émèse regorgeant d'or, d'argent, de

(1) Hérodien, V, 3 ; Capitolin, *Macrin*, 9; Lampride, *Heliog.*, 1. Julius Balbillus Aquila, avant d'être nommé par l'empereur Elagabal prêtre du dieu Elagabal, était prêtre du soleil (*C. I. L.*, VI, 2270 et 1027). Cfr. Cohen, *Monnaies des emp. rom.*, III, *Élagabale*, 9, 81, 89 à 91, 116 à 119, 126, 222 ; Eckhel, *D. N.*, III, *s. v. Emesa* (Monnaies avec une tête du soleil ou avec un aigle reposant sur un globe); et VII, p. 252 (l'astre solaire dans le champ des monnaies.)

(2) Hérodien, *ibid.*; Eckhel, *ibid.* Cfr. Tiele, *Hist. comp. des anc. rel. de l'Eg. et des peuples sém.*, p. 355 et 443 ; II, Chron., 14, 4 ; 34, 4 ; *Lév.*, 26, 30. — Voir aussi la pierre de la Grande Mère de Pessinus, noire et rugueuse (Arnobe, *Adv. gent.*, VII, 46), la pierre noire de Dysarches chez les Nabatéens (Suidas, *s. v. Ares*), les pierres comme emblèmes divins chez les Arabes (Clément d'Alex., *Protrept.*, IV, 46, p. 40 et 41 de l'éd. Potter; Maxime de Tyr, *Dissert.*, VIII, 8), les colonnes dressées dans les temples phéniciens, dans le temple de l'Aphrodite de Paphos (v. Eckhel, *D. N.*, III, méd. de *Paphos*), dans celui de Salomon à Jérusalem ; voyez encore les médailles où Zeus Kasios (également un dieu qui porte le nom d'une hauteur, le mont Kasius) est représenté par l'emblème d'une pierre informe (Eckhel, *D. N.*, III, méd. de *Séleucie en Piérie*), etc.

(3) Cfr. Lenormant, *art. cité*, p. 312.

pierres précieuses, et où l'on célébrait son culte avec un luxe tout oriental. Chaque jour le bel Avitus, en longs vêtements de pourpre à larges manches, sous une tunique brodée d'or, la tête ornée d'une couronne de brillants aux couleurs variées, exécutait devant la pierre noire et autour des autels les mouvements cadencés du rituel, avec accompagnement de flûtes, de trompettes et d'autres instruments; et chaque année des fêtes éclatantes consacrées au soleil, les *Hêlia Pythia*, attiraient une foule nombreuse auprès du sanctuaire (1).

Il semble, en vérité, que le jeune Avitus, devenu empereur, n'ait quitté qu'à regret le siège de son pontificat. S'il ne pouvait pas emporter le temple, il ne manqua pas d'emmener son dieu. Sous la pourpre impériale il resta le prêtre d'Elagabal, ne voyant d'autre avantage au pouvoir souverain que de célébrer avec plus de splendeur le culte de sa pierre noire. Son règne appartient à l'histoire religieuse plutôt qu'à l'histoire politique : dans la mémoire des hommes il a survécu sous le nom de son dieu.

Ses préoccupations exclusivement religieuses se manifestèrent dès les premiers jours. Jamais Rome n'avait encore été traitée avec tant d'impertinence. Il ne lui fait même pas l'honneur de s'y rendre en usurpateur pour lui faire sentir sa puissance. Foulant aux pieds tous les usages, il se décerne à lui-même, sans l'intervention du Sénat, tous les titres et tous les honneurs, convaincu sans doute qu'il les doit à son dieu seul (2). Il conserve son costume sacerdotal, les tissus de pourpre et de soie brodés d'or, les colliers et les bracelets, les tiares ornées de pierres précieuses; il passe l'hiver dans la ville de Nicomédie, en Asie, à exécuter des danses sacerdotales en l'honneur d'Elagabal; il vit comme un chef de Quedèschim, avec un harem, des eunuques, au milieu d'un débordement de débauches. Quant à Rome, elle doit se contenter provisoirement de l'image de son nouveau maître en costume

(1) Eckhel, III, *s. v. Emesa;* Mionnet, *Descr. de méd. ant.*, V, nos 227 et 591 ; VIII, nos 157 et 168 (p. 157 à 158).

(2) Dion, LXXIX, 2 et 8. — Elagabal se croyait sans doute l'objet d'une protection spéciale de la part de son Dieu ; voyez la médaille mentionnée par Eckhel, *D. N.*, VII, p. 249, où le dieu est qualifié de *Conservator Aug.*

sacerdotal, et d'un tableau représentant la pierre noire. Ce tableau a dû être placé au Sénat, au-dessus de la statue de la Victoire, afin que tous les sénateurs répandent des parfums et des libations en l'honneur du dieu qu'il représente. Avant même d'être arrivé à Rome, le jeune empereur exige que les magistrats romains nomment son dieu avant tous les autres dans les invocations qu'ils prononcent en offrant les sacrifices. Et quand il est enfin parvenu dans la capitale, il étale sans vergogne toutes les turpitudes d'une cour orientale : la débauche extravagante qui surgit dans l'imagination des eunuques et fleurit dans les harems, mais qui du moins se cache à l'abri des regards du public dans les pays orientaux; le luxe désordonné et sans même l'excuse de sa valeur artistique; l'influence prépondérante des femmes et des favoris de boudoir; l'étiquette prétentieuse qui en arrive à régler solennellement, dans les réunions d'un sénat de femmes, les moindres détails de la toilette et la façon dont il convient de saluer les personnes de qualité; l'absence complète de préoccupation du bien public et la concentration égoïste de toute l'activité gouvernementale sur le bien-être du souverain.

Il ne connaît d'autre loi que son caprice, d'autres ministres que les agents de ses plaisirs, d'autres devoirs que ceux envers son dieu (1). Il n'y a sous son règne ni activité législative, ni activité militaire, ni réformes sociales, ni constructions nouvelles, à l'exception des temples qu'il éleva en l'honneur de son dieu sur le Palatin, non loin du palais, et dans l'un des jardins impériaux des faubourgs (2). Lui-même, sur les inscriptions, sur les médailles, sur les monnaies officielles, n'ambitionne d'autre titre que celui de *sacerdos dei solis Elagabali* ou toute autre dénomination analogue (3). Le plus souvent il

(1) Lampride, *Heliog.*, passim ; Hérodien, V, 6 à 8 ; Dion, LXXIX, 13 et suiv.

(2) Lampride, *Heliog.*, 1 ; 3 ; 17 ; Hérodien, V, 6. Cfr. le Chronographe de l'an 354 (éd. Mommsen, p. 647) qui mentionne l'*Eliogaballium*, et Jérôme qui dans sa *Chron.* parle d'un *Eliogabalum templum*. Preller place le second temple dans la région de la Porta Maggiore (*Röm. Myth.*, p. 401, note 2). Cfr. *Die Regionen der Stadt Rom*, p. 131; Capitolin (*Marc. Aur.*, 26) dit que le temple élevé par Marc-Aurèle à Faustine fut plus tard consacré à Héliogabale.

(3) Cohen, *Monn. des emp. rom.*, III, *s. v. Elagabale*, 116, 119 à 122. Il y a des variantes telles que : *Invictus Sacerdos Aug.* (*Ibid.*, 36 à 38, 166,

y est représenté en costume sacerdotal, la tête ornée de cornes, officiant devant l'autel (1).

C'était là, en effet, son occupation habituelle. Tous les matins il se rendait au temple d'Elagabal, où il avait réuni les emblèmes les plus vénérés des autres cultes, le feu de Vesta, la pierre de la Grande-Mère, le palladium que personne ne devait contempler, les boucliers sacrés des Saliens, les pierres divines du temple de Diane à Laodicée, afin de rehausser la gloire de son dieu en lui subordonnant toutes les autres divinités comme autant de courtisans ou de serviteurs. Il arrivait en costume syrien, les yeux peints, les joues couvertes de rouge, et procédait lui-même aux sacrifices en faisant le tour des autels dressés le long du temple. C'étaient des hécatombes de moutons et de taureaux, des profusions de parfums exquis, de prodigieuses libations d'un excellent vieux vin dont les flots se mêlaient aux ruisseaux de sang qui découlaient des victimes. Puis il exécutait les danses sacrées au son des instruments, accompagné par des chœurs de femmes qui chantaient ou qui agitaient leurs cymbales et leurs tambourins en décrivant d'un pas rapide des circonvolutions autour des autels. Et les plus hauts personnages de l'État devaient prendre part à ces cérémonies; le sénat, oui le sénat romain, l'ordre des chevaliers, assistaient en costume de circonstance à cette mascarade syrienne. Les commandants des forces militaires, les plus hauts dignitaires, vêtus à la phénicienne et chaussés de lin comme des prêtres orientaux, devaient s'estimer heureux de porter sur leurs têtes les vases d'or qui renfermaient les parfums ou les entrailles des victimes. L'empereur croyait leur faire un grand honneur en les admettant à desservir le dieu.

Le jour de la grande fête du dieu, c'était encore pire. Chaque année, au cœur de l'été, l'empereur présidait en grande pompe la procession qui conduisait le dieu du temple palatin au temple des faubourgs. En tête du cortège figuraient les

167), *Summus Sacerdos Aug.* (*Ibid.*, 134). — Voyez aussi Henzen, 5514, 5515, 7414 *a*.

(1) Cohen, *ibid.*, 79, 97 et suiv., 103, 105 à 107, 119, 134, 166, 200 à 206, 208; Eckhel, *D. N.*, VII, p. 249 et 252.

images de tous les dieux, les emblèmes sacrés, les objets les plus précieux de tous les cultes, escortés par une véritable armée de cavaliers et de fantassins : les dieux et les hommes frayaient la voie au dieu suprême, Elagabal, représenté par la célèbre pierre noire. Elle était placée sur un char traîné par six chevaux d'une blancheur immaculée, au milieu d'une profusion d'or et de pierres précieuses. Il n'y avait personne sur le char afin que le dieu parût conduire lui-même les coursiers. L'aigle aux ailes déployées figurait-il devant la pierre, dans la procession comme au temple, ou bien était-il remplacé par quatre parasols ombrageant la pierre, suivant l'étiquette de la souveraineté orientale? On ne saurait le décider; les monnaies présentent les deux types (1). L'empereur-prêtre tenait les brides des chevaux, marchant à reculons afin de ne pas perdre de vue un seul instant son dieu. Pour prévenir les chutes auxquelles l'exposait une pareille posture, la route était saupoudrée de poussière d'or, et des deux côtés les gardes le maintenaient dans le droit chemin. Et le peuple suivait, portant des torches, semant sur le parcours des couronnes et des fleurs. Dès l'arrivée au temple suburbain, les sacrifices commençaient ainsi que les réjouissances populaires; l'empereur lui-même montait sur de grandes tours qu'il avait fait élever tout exprès pour jeter à la foule des cadeaux de toute nature, des objets précieux, des vêtements, des pièces d'étoffe, même des animaux, domestiques ou sauvages, que la populace s'arrachait au milieu d'une bagarre indescriptible. En même temps il offrait au peuple des jeux, des représentations théâtrales, des courses, des banquets, bref toutes les distractions favorites de la plèbe romaine (2).

Des fêtes analogues furent célébrées quand Elagabal, plus raisonnable en cela que ne le pensent les historiens romains, imagina de marier son dieu. Hérodien prétend qu'il avait d'abord jeté son dévolu sur le Palladium, mais qu'il renonça à ce

(1) Eckhel, *D. N.*, VII, p. 249; Cohen, *Monn. des emp. rom.*, III, *s. v. Elagabale*, 7, 8, 126 à 129, 155. Cfr. A. Mongez, *Iconogr. romaine*, II, 3, p. 188 (pl. LI, 3).

(2) Hérodien, V, 5 et 6; Lampride, *Heliog.*, 8.

projet, parce que le caractère guerrier de la déesse lui déplaisait. En vertu d'une appréciation fort juste de la nature et de l'origine d'El-Gabal (1), il comprit bientôt que, de toutes les déesses vénérées par les Romains, il n'y en avait pas de mieux qualifiée pour devenir la compagne du dieu d'Émèse que la *Dea Cœlestis*, l'Uranie de Carthage, l'ancienne Tanith que les Phéniciens avaient au temps jadis transplantée des côtes de la Syrie sur le rivage africain. Il fit chercher à Carthage l'emblème de la déesse et l'or du temple qu'elle habitait; et après avoir ordonné de réunir de grandes richesses pour lui constituer une dot, il la fit habiter avec son dieu et organisa de vastes réjouissances pour fêter ce mariage divin (2).

Pour tout Romain n'ayant pas encore perdu complètement le sentiment de sa dignité, de pareilles scènes étaient le comble de l'abomination. En réalité, c'était tout simplement la transplantation du culte syrien en pleine ville de Rome, avec toutes ses pratiques et toute son impudicité. Ce qui scandalisait des hommes comme l'historien Dion, paraissait sacré aux habitants d'Émèse ou de Hiérapolis. Les costumes féminins portés par des hommes, les visages fardés, les chants et les danses sacrées, les mariages des dieux, l'abondance des parfums, les étoffes précieuses et les joyaux de prix, tous ces débordements du sensualisme, nous les retrouvons dans le culte de la Déesse Syrienne décrit par Lucien (3). De même que tous les dieux de Rome escortaient Êl-Gabal dans les processions, de même les innombrables dieux groupés autour de la Déesse à Hiérapolis lui faisaient cortège pendant la grande fête du printemps (4), et lui constituaient une cour divine analogue aux cours humaines des monarques orientaux. De même que l'empereur Elagabal, au grand ébahissement des Romains, enfermait dans le temple de son dieu des lions, des singes et des serpents vivants, de même les Galles syriens réunissaient toute une ménagerie dans les cours du temple où siégeait leur

(1) Il associe de même son dieu avec la Diane de Laodicée en Syrie, une Astarté syro-phénicienne. Cfr. Eckhel, *D. N.*, *s. v. Laodicea* (Syriæ), spécialement p. 321.

(2) Hérodien, passage cité.

(3) Voyez plus haut ch. II, art. 3. Cfr. Lampride, *Heliog.*, 7.

(4) Lucien, *de Dea Syra*, 47 et 49.

déesse (1). En s'abstenant de manger de la chair de porc, en pratiquant sur lui-même la circoncision, en faisant jeter dans l'Elagaballium les parties honteuses d'individus mutilés, il renouvelait à Rome ce qui se pratiquait couramment dans son pays d'origine (2), et s'il est vrai qu'il ait immolé des enfants, ne savons-nous pas qu'à Hiérapolis les plus exaltés parmi les fidèles précipitaient leurs enfants du haut de la terrasse après les avoir enfermés dans des sacs (3).

Les nombreuses excentricités d'Elagabal que les historiens ont considérées comme des inspirations de la folie, ne furent également le plus souvent que l'application de certaines coutumes syriennes, dans les proportions énormes qu'autorisait la toute-puissance impériale. Lorsqu'il monte sur les hautes tours, construites auprès du temple d'été, pour jeter à la foule des objets précieux et même des animaux vivants, on soupçonne d'abord que c'est là une distraction inventée par une imagination en délire, alors qu'il s'agit tout simplement d'une pratique religieuse syrienne : à Hierapolis les fidèles précipitaient les victimes enguirlandées du haut du péristyle du temple (4). Un jour il s'habille en femme et s'en va dans les ruelles de Rome prendre les places des cabaretières et des prostituées ; une autre fois il s'épile, se fait appeler impératrice, et veut élever son amant, l'esclave carien Hiéroclès, à la dignité impériale ; il réunit dans son palais toutes les prostituées de Rome et prend ses repas avec elles ; il recherche la compagnie des eunuques ; il affiche sa nudité ; il se fait traîner dans un char par des femmes nues, attelées par les seins ; il mendie publiquement ; il se vante d'avoir plus d'amants qu'aucune prostituée ; il prodigue ses faveurs aux athlètes dont la virilité est le plus puissante (5). Qu'est-ce à dire ? Est-ce de la folie ? Oui, sans doute, pour tout homme raisonnable ;

(1) Dion, LXXIX, 11 ; Lucien, *ibid.*, 41.
(2) Dion, *ibid.* ; Hérodien, V, 6 ; Lucien, 51 et 54.
(3) Lampride, *Heliog.*, 8 ; Lucien, 58.
(4) Lucien, *ibid.* — Voyez les sacrifices sur les tours déjà chez les Sémites de la Mésopotamie, dans Tiele, *Hist. comp des anc. Rel.*, etc. p. 209.
(5) Dion, LXXIX, 13 et suiv. — Voyez le récit de toutes les excentricités d'Elagabal dans Lampride, *Heliog.*, 7 ; 21 et suiv.

mais c'est une folie religieuse. Les Galles syriens qui se mutilent, n'en agissent pas autrement ; eux aussi, ils se livrent par dévotion à toutes les pratiques contre nature ; ils s'habillent en femmes, se prostituent, glorifient les actes sexuels ou parcourent les campagnes en mendiant. Il y a chez Elagabal plus d'impudence encore que de folie. L'ivresse de la prêtrise lui est montée à la tête.

Aussi peu respectueux des lois humaines que des lois divines, lorsqu'elles n'émanaient pas de son dieu à lui, Elagabal se mariait et se démariait à son gré, suivant les caprices du jour et de l'heure, comme un monarque oriental change de favorite. Trois de ses femmes légitimes nous sont connues de nom, Julia Cornelia Paula, Julia Aquilia Severa et Annia Faustina (1). Dion affirme qu'il y en eut encore trois autres, ce qui ferait un total de six femmes légitimes en trois ans et demi. Tantôt il était séduit par la beauté, tantôt par la haute naissance de la femme convoitée ; tantôt encore il obéissait à des préoccupations religieuses. C'est ainsi qu'il épousa la vestale Aquilia Severa (2) parce qu'il jugeait convenable qu'un prêtre épousât une prêtresse. A dire vrai la profanation fut plutôt théorique, soit qu'il eût opéré sur lui-même les mutilations des Galles, soit qu'il fût simplement épuisé par une débauche précoce (3).

A cause de leur distinction même ces femmes n'eurent aucune influence sur l'esprit du jeune empereur, tout entier dominé par sa monomanie sacerdotale. La seule femme avec laquelle il s'entendît complètement était Julia Soæmias, sa mère, et la seule qui parvînt à lui imposer parfois une volonté étrangère, était la vieille Julia Mœsa, la grand'mère. Il s'était déchargé sur elle du soin des affaires, afin de pouvoir se con-

(1) Dion, LXXIX, 5 et 9 ; Hérodien, V, 6. Cfr. Eckhel, *D. N.*, VII, p. 258 et suiv.

(2) M. Döllinger (*Hippolytus und Kallistus*, p. 24) suppose que le traité *ad Severinam*, noté sur la stèle d'Hippolyte, était adressé à cette Aquilia Severa. Théodoret mentionne, en effet, un écrit d'Hippolyte adressé à une impératrice. C'était un ouvrage de consolation et d'édification à propos de la résurrection. Aquilia Severa, abandonnée par Elagabal à deux reprises, déconsidérée auprès de ses anciennes compagnes, aurait donc cherché un refuge au sein du christianisme.

(3) Dion, *ibid.* ; Lampride, *Heliog.*, 7 ; Aurelius Victor, *Epit.*, XXIII, 3.

sacrer exclusivement à ses fonctions religieuses et à ses plaisirs. Elle siégeait au Sénat (1), veillait aux intérêts de la famille, pourvoyait autant que possible aux dépenses extravagantes de son petit-fils, s'efforçant, en fine politique, de ménager le prince abhorré qui lui permettait néanmoins de satisfaire son ambition et de préparer la voie à un nouveau rejeton de sa race, pour le moment où les folies d'Elagabal aboutiraient à une catastrophe. Elle se rendait avec lui au temple pour chanter les cantiques en l'honneur du dieu, mais en même temps elle lui persuadait d'adopter Alexianus, le fils de Mamée, en qui elle avait mis ses espérances pour l'avenir, sous le fallacieux prétexte qu'il fallait initier le jeune homme aux pratiques du sacerdoce. Et l'empereur, séduit par ces perspectives de prosélytisme, se prêtait à la combinaison, croyant obéir à un ordre de son dieu. C'était une seconde Julia Domna, avec moins de hauteur de vue et un esprit plus intrigant (2).

Autant Julia Mœsa était ambitieuse, autant Julia Soæmias (3) était frivole. Celle-ci était comme son fils l'impudente incarnation du vieil esprit cananéen. Avide de jouissance bien plus que de pouvoir, cette fille de l'Orient, voluptueuse et lascive, se présente à nous comme un parfait modèle des femmes orgiaques qui exaltaient la puissance de vie dans la nature en se prostituant pour leurs dieux aux abords des temples syriens. Les historiens ne la mentionnent guère que pour parler de ses amants, et les médailles ne la représentent que sous les traits de la Vénus céleste ou d'Astarté (4). Elle

(1) C'est évidemment de Mœsa qu'il faut entendre ce que Lampride (*Heliog.*, 4) raconte de Soæmias. Au chap. 12, il dit expressément que Mœsa accompagnait Elagabal au Sénat. Cfr. Duruy, *Hist. des Rom.*, VI, p. 229. Voyez aussi les inscriptions commémoratives des sacrifices offerts par les frères Arvales pour le salut de l'empereur Marc-Aurèle Antonin et de *Julia Mœsa*, aïeule de l'empereur. Il n'est pas fait mention de Soæmias (*C. I. L.*, VI, 2104, *Arv.*, p. 570-71).

(2) Dion, LXXIX, 11, 15, 17, 19, 20; Hérodien, V, 3, 5, 7, 8; Lampride, *Heliog.*, 31.

(3) Telle est la forme du nom sur les médailles; cfr. Eckhel, *D. N.*, VII, p. 264. Dion (LXXVIII, 30) et Hérodien (V, 3) donnent la forme *Soæmis*, Lampride (*Heliog.*, 2) : *Semiamira*.

(4) Lampride, *Heliog.*, 2; 4 (elle préside le sénat des femmes); Dion, LXXVIII, 30; LXXIX, 6, 11; Eckhel, *D. N.*, VII, p. 264-265; Mongez, *Icon. rom.*, II, 3, p. 181 (pl. LI, n° 7); cfr. Lucien, *de Dea Syra*, 43.

semble avoir eu non moins d'attachement que son fils pour le dieu d'Émèse et, comme lui, elle eut le tort de vouloir transporter à Rome, dans les palais impériaux, un genre de vie qui pouvait paraître sacré aux habitants d'Émèse, mais qui, même chez les Romains blasés sur toutes les intempérances, ne pouvait susciter que le dégoût et le mépris.

La mère et le fils, unis dans une commune piété et dans une même débauche, restèrent unis dans la communauté de la mort. Ils furent tués ensemble par les soldats, sans doute à l'instigation de Julia Mœsa et de Julia Mamæa, qui ne voyaient plus d'autre moyen de préserver le jeune Alexianus contre les embûches de son impérial cousin. Le tradition rapporte qu'Elagabal fut assommé dans les lieux d'aisance du camp, ce qui lui aurait fait un lit de mort vraiment digne de lui. Les corps de la mère et du fils furent traînés à travers les rues, puis jetés au Tibre ; et les flots se refermèrent à jamais sur les acteurs de la formidable débauche religieuse qui s'était déroulée à Rome pendant trois ans (1).

Rarement le verdict de l'histoire a été rendu avec une aussi complète unanimité que lorsqu'il s'est agi de flétrir la mémoire de cet adolescent, dont la beauté à peine éclose porte, jusque sur ses bustes, les traces de l'hébêtement causé par une vie contre nature (2). On ne lui a même pas tenu compte, en général, des circonstances atténuantes de son origine et de sa conception religieuse. Il ne semble pas, toutefois, que de son vivant la population romaine ait éprouvé pour lui ni surtout pour son culte la violente répulsion qu'elle aurait dû en ressentir de l'avis des historiens. Les hautes classes seules furent indignées ; la foule et l'armée étaient déjà trop complètement cosmopolites pour se formaliser du triomphe d'un dieu syrien à Rome. Une nouveauté, une excentricité de plus ou de moins n'était pas pour leur déplaire, pourvu qu'elle fût accompagnée de fêtes joyeuses et d'abondantes prodigalités. Les cérémonies du culte syrien étaient incontestablement plus

(1) Hérodien, V, 8; Dion LXXIX, 20 (Dion affirme qu'Elagabal fut tué dans les bras de sa mère) ; Lampride, *Heliog.*, 16, 17.

(2) Voir dans la galerie des empereurs au Louvre le petit buste de marbre n° 83.

brillantes et plus agréables à voir que les sacrifices officiels suivant le rite traditionnel. Les mœurs et les coutumes de la Syrie n'étaient plus inconnues à Rome ; il y avait, en effet, des Syriens partout, parmi les esclaves, dans l'armée, dans l'administration, dans le monde scientifique et littéraire (1). Le culte d'une pierre n'avait rien de répugnant pour un peuple qui honorait de longue date la pierre sacrée de la Grande Mère, le *Jupiter Lapis* des Fétiaux, et le *lapis manalis* près du temple de Mars (2). D'ailleurs Elagabal n'était pas le seul dieu qui eût la prétention de se substituer au Jupiter Capitolin en qualité de dieu suprême. Il y avait autant de prétendants au pouvoir absolu dans le ciel que de prétendants au trône impérial sur terre. Pourquoi pas Elagabal aussi bien qu'Isis, ou Sérapis ou Attis, ou Mithra ?

Les seuls qui osèrent protester, à notre connaissance du moins, furent les prêtres d'Isis. Leur déesse fut si fort indignée de ce que l'empereur voulût réduire tous les dieux en servitude au profit d'Elagabal, que sa statue se retourna sur son socle dans le principal temple de Rome, de façon à ne plus regarder le monde extérieur où se passaient de pareilles monstruosités (3). A la mort de l'empereur elle fut sans doute rassurée ; la suprématie du dieu Elagabal sombra dans les flots du Tibre avec le cadavre de son grand prêtre. La pierre noire fut rapportée à Émèse où elle continua à jouir d'une grande considération provinciale, puisque nous voyons les troupes de Sapor respecter la ville d'Émèse à cause d'elle et Aurélien lui rendre hommage dans cette même ville (4). Le temple construit à Rome en son honneur subsista, mais ce ne fut qu'un sanctuaire entre tous ceux où le syncrétisme régnant se concentrait sur le culte du soleil (5).

(1) Voir plus haut. — La proportion des légions cantonnées en Syrie et dans les régions avoisinantes était considérable ; cfr. Mommsen, *Röm., Gesch.*, V, *Die Provinzen*, etc., p. 447 et 462. Duruy, *Hist. des Rom.* V, p. 240 et VI, p. 348 ; Friedlænder, *Sitteng. Roms*, III, p. 303 (invasion d'artistes populaires syriens, danseuses, musiciennes).

(2) Preller (*Röm. Myth.*, éd. Jordan, I, p. 117, 246 et 354.

(3) Dion, LXXIX, 10.

(4) Duruy, *Hist. des Rom.*, VI, p. 339 ; Vopiscus, *Aur.*, 25.

(5) Lampride, *Heliog.*, 17.

La tentative d'Elagabal a donc échoué. Directement elle n'a exercé aucune influence sur le développement religieux de la société ancienne. Mais comme symptôme des dispositions religieuses qui travaillent l'humanité civilisée au IIIe siècle, elle est éminemment significative. Malgré l'indignité de ceux qui en furent les organes, elle représente un essai de réforme ; elle est un des *avatars* de ce syncrétisme religieux lequel cherche à se constituer sous une forme concrète, dans un culte déterminé, qui puisse être le culte universel, une sorte de catholicisme païen.

En la personne légendaire d'Apollonius de Tyane les lettrés du salon de Julia Domna avaient cherché à dresser, sur les solides assises d'une existence concrète, la statue en pied d'un sage idéal qui fût à la fois le révélateur et le modèle de la religion universelle. Procédant avec un large éclectisme, ils avaient fait rentrer les éléments les plus élevés de tous les cultes, aussi bien des barbares que des civilisés, dans le cadre d'une philosophie néopythagoricienne aux lignes vagues et fuyantes. Ils avaient tenté de fonder, au moyen d'une vaste synthèse philosophique et religieuse, une religion définitive qui convînt à la société syncrétiste et où tout le monde eût trouvé satisfaction. En s'efforçant de subordonner tous les autres cultes à son dieu d'Émèse, Elagabal, sans du tout s'en rendre compte, poursuivait le même but, mais par une voie directement opposée. Il obéissait à la force des choses qui domine l'évolution de la société, à l'esprit de son temps, auquel il était soumis d'autant plus complètement que sa valeur individuelle était moindre.

Il voulait, lui aussi, fonder un culte universel ; mais au lieu d'y parvenir par la combinaison de tous les cultes et de toutes les sagesses antérieures, considérées comme autant d'expressions également justifiées d'une vérité supérieure, il cherchait l'unité dans la subordination de tous les cultes à un culte unique, le seul pur, le sien, le culte du dieu solaire Êl-Gabal. L'esprit syncrétiste, en effet, est très nettement marqué dans sa politique religieuse. S'il réunit dans le temple de son dieu tous les emblèmes, même les plus sacrés, des autres cultes, la pierre de la Grande Mère, le Palladium, le feu de Vesta, etc., ce

n'est pas seulement pour qu'aucun autre dieu que le sien ne soit adoré à Rome, c'est surtout parce que le sacerdoce d'Êl-Gabal doit posséder et concentrer en lui-même le mystère de toutes les religions. Aussi voulait-il que les chrétiens et les juifs vinssent adorer leur dieu sans emblème dans le temple d'Êl-Gabal (1). Il ne veut pas supprimer les autres dieux ; il veut simplement en faire les serviteurs d'Êl-Gabal. Avec son enfantillage habituel, il appelle les uns valets de chambre, les autres esclaves, d'autres encore serviteurs à divers titres de son dieu. Il se fait initier aux mystères de la Grande Mère et célèbre des tauroboles, toujours dans le but d'assurer la suprématie de son dieu (2).

On reconnaît aisément la conception sémitique de la religion chez Elagabal. Son dieu est le seul vrai dieu ; il doit régner en monarque absolu dans le ciel, comme le prince, son représentant terrestre, règne sur les hommes. Avec Elagabal le syncrétisme se constitue en monarchie absolue à l'orientale, tandis qu'avec les réformateurs néopythagoriciens il formait comme une fédération de tous les cultes autour d'un drapeau commun. L'avènement d'Êl-Gabal à Rome est le premier triomphe d'un dieu jaloux dans le monde occidental et comme un signe précurseur de l'avènement du monothéisme officiel. Elagabal a commis toutes les folies et toutes les excentricités qu'il est possible d'imaginer ; mais il convient de lui rendre cette justice, c'est qu'à l'encontre de la plupart des empereurs romains il fit adorer son dieu et ne se fit pas adorer lui-même.

(1) Lampride. *Heliog.*, 3.
(2) *Ibidem*, 7.

CHAPITRE IX

LA RÉFORME ÉCLECTIQUE. LE CULTE DES SAINTS

I

Alexandre Sévère.

La mort d'Elagabal fut une délivrance, pour sa famille plus encore que pour l'empire. La vieille princesse qui depuis quatre ans présidait aux destinées de la maison impériale, salua sans doute avec une satisfaction intime la chute du misérable enfant dont la folie compromettait son œuvre, d'autant plus qu'elle avait sous la main un autre petit-fils, singulièrement mieux qualifié pour remplir, sous sa direction, les hautes fonctions de la magistrature suprême. En prévision d'une catastrophe inévitable elle avait su, de concert avec Julia Mamæa, la mère du jeune prince, prévenir en faveur de celui-ci le public et l'armée. Elagabal fut mis à mort justement parce qu'il voulait se débarrasser de ceux qui, jusque dans le camp prétorien, lui préféraient son cousin Alexianus.

Cette préférence devait lui être particulièrement odieuse, parce qu'elle était justifiée. Rarement l'histoire a enregistré un contraste aussi frappant que celui de ces deux cousins. Le seul trait qui leur soit commun c'est d'avoir tous deux, grâce à l'habileté de leur grand'mère, gravi les marches du trône avant d'avoir seulement franchi les limites de l'enfance. Sous tous les autres rapports l'opposition est absolue : à tous les vices de l'un correspondent toutes les vertus de l'autre. Tous deux sont Syriens de naissance et d'origine ; mais l'un, élevé à Emèse pour les fonctions de grand-prêtre d'un culte natura-

liste, est un représentant attardé de l'impur esprit cananéen ; l'autre, élevé à Rome par les meilleurs maîtres en vue du pouvoir impérial, est le fruit le plus accompli de la civilisation raffinée dans une société syncrétiste. L'un affichait avec impertinence sa nationalité syrienne et se plaisait à bafouer les lois et usages de la Grèce ou de Rome, l'autre aimait à passer pour Romain de vieille race et se composait à cet effet des généalogies fantaisistes (1). L'un installe le dieu d'Emèse en vainqueur sur le Palatin ; l'autre renvoie tous les dieux dans leurs temples respectifs (2). L'un est le fils d'une prostituée, l'autre l'enfant tendrement aimé d'une sage qui fut presque une sainte.

Alexandre Sévère s'explique par Mamæa comme Elagabal par Soæmias. On pourrait faire tenir l'histoire des mœurs au IIIe siècle dans l'histoire de ces princesses syriennes. Julia Mamæa avait, comme les autres femmes de sa famille, le goût du pouvoir et des grandeurs, et une intelligence assez haute pour en assurer la satisfaction (3). D'une portée d'esprit moins vaste peut-être que sa tante Julia Domna, politique moins habile que sa mère Julia Mœsa, moins séduisante que sa sœur Julia Soæmias, elle eut ce qu'aucune des autres n'avait eu au même degré, la grandeur morale. Elle eut la piété du cœur qui se traduit par la pureté de vie. Elle sut rester honnête dans un milieu où les nécessités de la politique et les exaltations d'une religion sensuelle autorisaient la légèreté des mœurs (4). Sa vie entière, pour autant qu'elle nous est connue, fut dominée par une seule passion, l'amour de son enfant. Elle l'aima jusqu'à l'aveuglement, prête à tous les sacrifices pour lui, n'ayant d'autre souci que de le préserver du danger, d'autre ambition que d'en faire un modèle de sagesse et de

(1) Lampride, *Al. Sev.*, 28, 44, 64.

(2) Hérodien, VI, 1.

(3) Lampride, *ibid.*, 14. — Voir les titres qu'elle se fait décerner : *Augusta, Mater Sen. et Castr. et Patriæ et universi generis humani : C. I. L.*, II, 3413 ; III, 3427 ; VII, 319 ; VI, 2108 (Arvales, p. 576-577) ; Orelli, 953. Cfr. Eckhel (*D. N.*, VII, p. 287 et 288) les médailles de Mamæa avec les types de Junon, Pietas, Venus, Vesta, ou avec les attributs de plusieurs divinités réunis auprès d'elle.

(4) Les témoignages à cet égard sont unanimes : Eusèbe, *H. E.*, VI, 21 ; Lampride, *Al. Sev.*, 14 ; Hérodien, VI, 1.

vertu, et compromettant ainsi, par un excès de sollicitude, l'œuvre à laquelle elle s'était consacrée sans réserve. Car, à force de veiller sur lui, elle se substituait à lui ; semblable à ces artistes qui retouchent toujours leurs œuvres et ne les produisent jamais, elle ne put jamais se résoudre à le dégager de sa tutelle ; avec l'égoïsme de l'amour maternel poussé à l'excès, elle traita jusqu'à la fin en enfant celui dont elle aurait dû faire un homme.

Né à la fin de l'an 205 à Césarée de Palestine (1), de Gessius Macrianus (2) et de Julia Mamæa, le jeune Alexandre vint à Rome avec son cousin Elagabal en l'an 219, à l'âge de treize ans ; mais, grâce à la tendre sollicitude de sa mère et à l'habile protection de sa grand'mère, il put échapper aux pièges que lui tendait la jalousie d'Elagabal et passer à travers toutes les souillures de la cour impériale sans que même une éclaboussure ternît la pureté native de son cœur. Tandis que l'empereur, son cousin, épuisait en débauches les forces de l'esprit et du corps, le jeune Alexandre recevait des meilleurs professeurs une éducation distinguée, dont la pédagogie moderne la plus exigeante ne désavouerait pas l'excellente direction (3). Partageant ses journées entre les exercices militaires, l'étude des lettres et la pratique des arts, il acquérait cette culture délicate et variée où tous les charmes de la civilisation antique se combinaient dans une heureuse harmonie. Et malgré le prosélytisme parfois impérieux d'Elagabal, il demeurait insensible au grossier naturalisme du culte d'Emèse, préférant demander aux plus nobles traditions du passé la satisfaction de ses instincts profondément religieux.

Lorsqu'après la mort d'Elagabal il eut été proclamé empereur, du consentement unanime du Sénat, du peuple et de l'armée, la noblesse et l'élévation du caractère formé par cette

(1) Lampride, *Al. Sev.*, 1. — Il meurt fin mars 235, à vingt-neuf ans, trois mois et sept jours (Lampr., 60). Cfr., p. 237, note 1.

(2) Dion, LXXVIII, 30. — Le second mariage de Mamæa (Tillemont, *Hist. des Emp.*, art. I, sur Héliogabale), s'il est réel, n'aurait eu lieu que sous Caracalla. Alexandre Sévère est de l'an 205, il est en tous cas du premier lit. Lampride (ch. 1) le dit par erreur fils de Varius, lequel avait épousé Soæmias (Dion, *ibid.*).

(3) Hérodien, V, 7 et 8 ; VI, 1 ; Dion, LXXIX, 19.

éducation ne se démentirent pas, et il convient d'en donner la preuve pour montrer à quelle hauteur de développement spirituel le syncrétisme du IIIe siècle pouvait atteindre chez un homme qui peut passer, à juste titre, pour l'un de ses représentants les plus accomplis. Egalement habile au maniement des armes, à la lutte, à la course, au jeu de paume, il faisait alterner la pratique de cette gymnastique bienfaisante avec les plaisirs les plus relevés des lettres. Plus versé dans le grec que dans le latin, comme la plupart de ses contemporains cultivés, il méditait de préférence les traités de Platon ; mais ses préférences n'étaient pas exclusives. La *République* de Platon ne l'empêchait pas de goûter la *République* de Cicéron, et son admiration pour les grands maîtres de l'antiquité s'accordait fort bien avec un goût très vif pour les discours de ce Serenus Sammonicus que nous avons déjà rencontré dans l'entourage de Julia Domna. Aussi la variété et l'universalité de ses connaissances étaient-elles remarquables. Lampride rapporte, et nous n'avons pas de raison d'en douter, qu'il se connaissait en mathématiques aussi bien qu'en haruspicine. Les arts lui étaient devenus familiers ; lui-même était poète à ses heures ; on louait son talent de peinture, et ceux qui avaient l'avantage de vivre dans son intimité appréciaient fort son chant ainsi que son habileté à manier divers instruments de musique. Il était du petit nombre des privilégiés auxquels a été dévolue l'aptitude exquise à goûter également toutes les joies de l'esprit (1).

Aux qualités de l'esprit il joignait celles du cœur. Il était, nous dit un de ses contemporains, de nature douce et facile, très porté à la bienveillance (2). Sa bonté était affable et prévenante ; il ne passait pas de jour sans accomplir quelque acte de mansuétude ou quelque bonne action. Suivant une remarque ingénieuse, on a pu dire d'Alexandre Sévère ce qu'on ne dit d'aucun autre César : *pauperes juvit* (3). Son entourage formait un contraste étonnant avec celui de ses

(1) Lampride, *Al. Sev.*, 3, 27, 30, 35.
(2) Hérodien, VI, 1. Cfr. Lampride, 20.
(3) Comte de Champigny, *Les Césars du* IIIe *siècle*, II, p. 40. Cfr. Lampride, 21, 20, 44.

prédécesseurs. Rien qu'à voir ceux qu'il hante on reconnaît ce qu'il est. Ce ne sont plus, comme pour ses prédécesseurs, des histrions ou des affranchis, effrontés sans scrupules dont la plus haute ambition est de s'enrichir ; ce sont des hommes sages, instruits, d'une moralité éprouvée ; ce sont des personnages de la plus haute distinction comme cet Ælius Gordianus, père de l'empereur Gordien ; ce sont des jurisconsultes tels que Paul, Ulpien, Pomponius, Martien, Callistrate, Hermogène, Modestin, bref toute la brillante école de Papinien (1). Par l'élévation des sentiments, cette société atteint au niveau de celle qui entourait Marc-Aurèle, avec moins de rigorisme et plus de grâce. Et tous ces grands hommes, tous ces réformateurs éminents qui méritent de figurer dans l'histoire parmi les bienfaiteurs de l'humanité, sont attachés au jeune prince comme à un ami bien plutôt qu'à un maître. Il est aimé et estimé de tous ceux qui l'approchent, parce que la droiture et la pureté de son cœur éclatent dans sa conduite.

Il est d'ailleurs accessible à tous, simple de manières, modeste, franchement démocrate, non par calcul, mais parce qu'il éprouve une sympathie instinctive pour l'humanité (2). Les sénateurs trouvent en lui un empereur respectueux de leur autorité, ce qui ne leur est pas arrivé depuis longtemps (3). Les jurisconsultes qui siègent au conseil impérial sont assurés de ne jamais rencontrer d'opposition auprès du prince, quand ils proposent des réformes administratives et s'efforcent de régulariser l'organisation sociale, dans l'empire si profondément troublé par les mouvements séditieux des troupes (4). Les populations apprécient les abondantes dotations du service des approvisionnements (5), les réductions d'impôt (6), la bienveillance qu'il témoigne aux associations

(1) Lampride, 68. Cfr. 2, 4, 15, 26, 27, 34, 51 ; Dion, LXXX, 1 et 2.

(2) Lampr. 4, 18, 20 et 42.

(3) Hérodien, VI, 1 ; Lampr., 19, 21, 52.

(4) Hér., *ibid.* ; Lampr., 15, 16, 43. — Voyez pour ce qui concerne ces réformes V. Duruy, *Hist. des Rom.*, VI, p. 238 et suiv.

(5) Lamp., 21, 22 (fournitures d'huile, réduction des prix de la viande) ; 43 (il aurait voulu faire des distributions spéciales au peuple tous les mois).

(6) *Ibid.*, 24, 39.

de toute nature jusqu'à provoquer lui-même la création de syndicats professionnels (1), le soin qu'il met à ne leur donner que des fonctionnaires intègres et à prévenir les exactions ou les malversations par des mesures prudentes (2). Les soldats lui sont reconnaissants de la sollicitude avec laquelle il s'occupe même des moindres détails qui les concernent (3). Les lettrés lui doivent une protection éclairée, des chaires nouvelles pour l'enseignement supérieur et des bourses d'étude pour la jeunesse (4).

Le trait saillant du gouvernement d'Alexandre Sévère est aussi le trait dominant de son caractère : ses paroles et ses actes lui sont inspirés par une préoccupation morale constante. C'est un idéaliste pratiquant, bien plus soucieux de conformer sa vie à un principe abstrait de justice et de bonté que d'écouter les suggestions de l'intérêt et de la politique. Il voudrait qu'aucune sentence injuste ne fût mise à exécution, que le sang ne fût pas répandu, que les mauvaises gens comprissent combien ils auraient à gagner à devenir honnêtes (5). Sous aucun règne les œuvres de bienfaisance et de philanthropie n'ont été aussi nombreuses : banques de dépôt, donations, institutions alimentaires, assistance judiciaire, prêts aux pauvres contre un intérêt modique, champs donnés à des agriculteurs sans ressources, mesures législatives en faveur des esclaves, sans préjudice des bienfaits qui résultaient pour le peuple des réformes administratives (6).

Il est vrai qu'à en croire les historiens, le jeune prince et surtout sa mère, Julia Mamæa, n'auraient pas su se défendre du péché d'avarice (7), en sorte que cette générosité dont nous vantons le désintéressement ne se serait exercée que dans les limites où elle n'affectait pas leur fortune. Que Mamæa ait poussé l'économie jusqu'à un point qui frisât l'avarice aux

(1) 22, 33.
(2) 15, 17, 19, 36, 46.
(3) Lampr., 21 (avancement et régime) ; 47 (service de marche et d'ambulance) ; 23 (protection contre les excès de pouvoir des supérieurs).
(4) 44.
(5) Hérodien, VI, 1 et 9 ; Lampr., 18, 52.
(6) Lampr., 21, 26, 39, 44. Cfr. V. Duruy, VI, p. 241 et suiv.
(7) Lampr., 14, 64 ; Hér., *ibid.*

yeux des Romains habitués à ce que le faste régnât à la cour, nous n'en sommes pas surpris. Il fallait beaucoup d'argent pour subvenir aux donations dont le peuple et l'armée avaient pris l'habitude, et comme elle ne voulait pas augmenter les impôts, comme elle ne voulait pas recourir à la violence pour remplir le trésor impérial singulièrement éprouvé par les dispendieuses folies d'Elagabal, il fallait bien qu'elle se reconstituât des réserves en épuisant jusqu'à la dernière goutte les sources de revenu auxquelles elle avait droit. La faute originelle du régime inauguré par Septime Sévère pesait d'un poids inéluctable sur ses successeurs; pour régner, fût-ce même pour se dévouer au bien de l'empire, il fallait prévenir les *pronunciamentos* ou les désarmer; et il n'y avait pour cela d'autre moyen que d'acheter l'obéissance du soldat.

Mais personnellement Alexandre Sévère était généreux (1). Il avait trop de naïveté pour ne pas l'être. Avec son idéalisme confiant dans la bonté des autres, aussi peu pratique que possible, il allait de l'avant, plein de douces illusions et volontiers convaincu qu'il suffit d'avoir l'intention de faire le bien pour que le bien se fasse. Il n'y a rien chez lui de la tristesse de Marc-Aurèle, parce que, s'il est aussi bon, il ne connaît pas au même degré le monde réel. Où aurait-il appris à le connaître, le pauvre enfant? Il en a été tenu à l'écart durant toute sa jeunesse. Les luttes et les tentations lui ont été épargnées; sa mère les a éloignées ou les a subies pour lui. Il a été élevé comme ces plantes de serre chaude, prospères et brillantes tant qu'elles demeurent dans la douce atmosphère où elles sont nées, mais qui ne peuvent résister aux intempéries du grand air. Il sait penser; il sait aimer; il ne sait pas vouloir, parce que sa mère a toujours tout décidé pour lui (2). Il lui manque l'énergie, la mâle assurance, le talent du commandement, toutes qualités indispensables à qui se mêle de gouverner les hommes. Dans ce grand empire menacé par les barbares et livré sans défense aux caprices de légions mercenaires (3), il faudrait la main de fer de Septime Sévère; mal-

(1) 20, 32, 40.
(2) 14, 60; Hérodien, *ibidem*.
(3) Cfr. Tillemont, *Hist. des Emp.*, *Al. Sev.*, art, 18; Dion, LXXX, 3 (sédi-

gré toute son habileté, une femme n'y suffit pas, d'autant plus qu'elle est elle-même dominée par la crainte qu'il n'arrive malheur à son fils (1).

Aussi les excellentes dispositions d'Alexandre Sévère sont-elles paralysées par son impuissance à les faire respecter. Les soldats se battent dans les rues avec la population, et il ne parvient pas à rétablir l'ordre; ils poursuivent son préfet du prétoire, Ulpien, et il ne peut l'empêcher d'être tué par eux en sa présence ! Dion, nommé consul, n'ose pas venir à Rome de crainte des troupes qui lui sont hostiles, et l'empereur ne se sent pas de force à le protéger (2). Quand son aimable jeune femme réclame le titre d'Augusta auquel elle a droit et que Julia Mamæa, par jalousie de mère et de reine, ne veut pas partager avec elle, il la laisse emmener en exil (3). Quand la guerre avec la Perse éclate, il ne se décide que péniblement à quitter Rome; il se retourne en pleurant vers la ville au moment où il se met en marche; il s'efforce d'acheter la paix et, comme il n'y parvient pas, comme il est obligé d'entreprendre la campagne, il en compromet le succès par ses perpétuelles tergiversations (4). Encore une fois, ce n'est pas le courage qui lui manque; il a les meilleures intentions; il veut veiller à tout, donner lui-même l'exemple de l'endurance et du dévouement patriotique. Mais ce n'est pas au gynécée que l'on acquiert l'énergie, et pour faire marcher les autres, il faut commencer par savoir marcher soi-même sans être tenu en lisière par sa mère. Un beau jour, près de Mayence, les

tions multiples); Hérodien, VI, 4; Lampride. 53, 54. Ce dernier vante la discipline qu'Alexandre Sévère maintint dans l'armée (50). Malheureusemen les faits témoignent du contraire.

(1) Hérodien, VI, 5.

(2) Dion, LXXX, 2 et 5.

(3) Hérodien, VI, 1; Lampr., 49. — Alexandre Sévère semble avoir été marié trois fois. Il s'agit ici probablement de la fille de Martianus. Lampride raconte, d'après Dexippe, qu'elle fut chassée parce que son père conspirait contre l'empereur. La seconde femme fut *Gnæa Herennia Sallustia Barbia Orbiana*, qualifiée d'*Augusta* dans une inscription de Valence en Espagne, *C. I. L.*, II, 3734. Lampride (ch. 20) nous parle encore d'une autre femme, *Memmia*, fille du consulaire Sulpicius.

(4) Hér., VI, 2 et 4-6; Dion, LXXX, 4. Lampride (ch. 55) parle des victoires d'Alexandre; mais au ch. 57, il reconnaît que d'autres témoignages sont moins favorables.

soldats du Nord, plus grossiers que les troupes d'Orient, en eurent assez d'être conduits par une vieille princesse; ils jetèrent un manteau de pourpre sur les fortes épaules d'un gaillard qui avait appris à mener les hommes comme il conduisait les bœufs dans son pays de Thrace, et ils assassinèrent Alexandre Sévère en compagnie de sa mère. Ce fut la fin de la haute culture sur le trône impérial (1).

Il convient d'insister sur la faiblesse du gouvernement d'Alexandre Sévère. Elle ne résulte pas seulement de l'aveuglement de Mamæa. Elle tient au caractère même du jeune empereur, au principe moral et religieux de la société dont il est le représentant le plus accompli. S'il n'avait pas été soumis à l'autorité de sa mère, Alexandre Sévère eût subi la domination de quelque autre personne. Autant que d'autres elle désirait le voir plus énergique (2), et c'est justement parce qu'elle le connaissait qu'elle ne voulut pas l'exposer à tomber entre les mains de quelque habile intrigant. Mais il y a plus. L'idéalisme sentencieux dont se nourrit Alexandre Sévère et dont s'inspire son entourage, est propre à former des rêveurs ou des rhéteurs bien plutôt que des hommes de gouvernement. Alexandre Sévère, c'est un Apollonius de Tyane sur le trône, un essai de mise en pratique de l'idéal décrit par Philostrate dans son célèbre roman : de magnifiques aspirations, des principes admirables, une largeur d'esprit et une hauteur de vues comme l'histoire n'en a pas encore offert ! et tout cela se traduisant trop souvent dans la pratique par des applications puériles.

Il faut bien le reconnaître : Alexandre Sévère vit dans un monde chimérique. Ce beau jeune homme, fortement constitué et solidement bâti, a le regard vague du mystique contemplatif (3). Il se sent plus à l'aise dans la *République* de Platon que dans l'empire romain, et s'imagine volontiers qu'il suffira de quelques belles sentences pour changer le monde. Les

(1) Hér., VI, 8 et 9 ; Lampr., 59.

(2) Voyez les reproches qu'elle lui adresse de concert avec Memmia, sa jeune femme (Lampr., 20). — On a exagéré le despotisme de Mamæa. Elle laisse régner Ulpien (*Ibid.*, 5.).

(3) Voir son buste au Louvre, salle des empereurs, n° 198.

édits qui figurent sous son nom dans le code renferment fréquemment quelque justification édifiante (1). Il moralise par ministère d'huissier. C'est ainsi qu'il fait annoncer publiquement : « Quiconque aura conscience d'avoir commis un vol ne devra pas saluer le prince », comme si les voleurs allaient se dénoncer par respect pour une aussi belle maxime (2). A seize ans, il fait sagement la leçon au Sénat qui lui adresse des flatteries immodérées (3). A vingt ans, il parle et il agit comme un vieillard; il n'a jamais été jeune, quoique par certains côtés il soit resté enfant toute sa vie, par exemple, en goûtant comme distraction suprême les combats entre cochons de lait et petits chiens (4). Il sanctionne des réformes inspirées par la morale la plus élevée; mais il croit également que la société gagnerait beaucoup si chacun portait un uniforme correspondant à son rang ou à sa fonction (5). Son héros de prédilection est Alexandre le Grand; on s'aperçoit à bien des détails qu'il voudrait être non seulement son homonyme, mais réellement son émule; toutefois cette noble ambition ne l'empêche pas de verser des larmes quand, après plusieurs années d'un règne pacifique, il est obligé de partir en guerre (6).

Évidemment Alexandre Sévère eût été beaucoup plus heureux s'il avait pu vivre dans la retraite, en se livrant tout entier aux lettres, à la méditation religieuse et à l'étude des questions morales, à la façon des *Amis de Dieu* ou des *Frères de la vie commune* qui préparèrent la Réforme du XVIe siècle. Pas plus qu'eux il n'était fait pour l'action. Pour réformer une société il faut des âmes autrement trempées et des principes autrement arrêtés que ceux du syncrétisme idéaliste. S'il suffisait d'une foi intime, d'une conscience pure, d'une

(1) Cfr. *Cod.*, VI, 23, § 3 : *licet enim lex imperii solennibus juris imperatorem solverit, nihil tam proprium imperii est quam legibus vivere ;* et IV, 1, § 2 : la violation du serment est suffisamment punie par Dieu, etc.

(2) Lampride, 18.

(3) Lampr., 8 et suiv. ; cfr. Hérodien, VI, 2 (les sages avertissements à Artaxerxes, roi de Perse, qui le menace d'une invasion) ; VI, 3 (le sage discours aux soldats).

(4) Lampr., 37, 41.

(5) 27.

(6) 30, 35, 50 ; Hérodien, VI, 4.

délicatesse exquise de pensée et de sentiments, Alexandre Sévère eût été l'un des réformateurs par excellence de l'humanité. Il était, en effet, profondément religieux, et d'une religion si large et si belle, que l'histoire n'en offre pas d'autre exemple en dehors du christianisme. Nous avons vu ce que cette religion fit de lui, sa grandeur et son impuissance.

II

L'idéal religieux d'Alexandre Sévère.

Dans un temps où les jurisconsultes se considéraient comme les prêtres du droit, les philosophes comme les prêtres de la vérité, Alexandre Sévère ne pouvait manquer de concevoir la puissance impériale comme une espèce de sacerdoce. Quand les gamins alexandrins qui pullulaient à Rome lui criaient après, en un jour de fête : *Syre archisynagoge archiereu,* ils se trompaient d'apparence plutôt que de réalité. Alexandre, en effet, n'était nullement grand-prêtre syrien à la façon d'Elagabal, mais au fond du cœur il se considérait comme un représentant attitré de la piété syncrétiste, chargé de prêcher d'exemple afin d'amener les hommes par le seul ascendant de sa supériorité religieuse et morale, à une piété plus large et plus pure (1). Dès l'aube il faisait ses dévotions dans son oratoire particulier, et chaque semaine, au septième jour, il montait au Capitole. Il fréquentait les temples et contribuait d'une façon princière à leur embellissement; mais il n'y déposait, à de rares exceptions près, ni or, ni argent, estimant que les lieux saints n'ont que faire des richesses (2). Son

(1) Lampride, *Al. Sev.*, 28. Cfr. les rescrits où il parle de l'école à laquelle il appartient : *secta mea* (*Cod. Just.*, IX, 8, 2 *ad Leg, Jul. Maj.* ; et 22, 5 *ad Leg. Corn. de falsis*). Hérodien (VI, 1) dit qu'à l'avènement d'Alexandre Sévère les princesses qui dirigeaient les affaires en son nom, s'efforcèrent de ramener toutes choses à la sagesse et à la sainteté.

(2) Lampr., 26, 29, 43, 51.

palais devait être respecté comme un lieu pur où les profanes et les impies ne pouvaient entrer; les huissiers de service avaient ordre de rappeler aux visiteurs qu'ils s'abstinssent de paraître s'ils n'avaient pas conscience d'être intègres, et ils répétaient à cet effet un pastiche de l'avis solennel par lequel on éloignait les profanes des mystères d'Éleusis : « que personne ne pénètre dans ces murs, à moins d'avoir conscience d'une âme pure et innocente (1). » Lui-même donnait l'exemple de la simplicité et de la sainteté, conformément à l'une de ses maximes favorites : « la majesté impériale réside dans la vertu de l'empereur, non dans la splendeur de la cour (2). » Mais sa modération frisait parfois l'ascétisme. Non seulement, en effet, il s'efforça de faire disparaître tous ces tristes personnages qui exploitaient les plus basses passions de la foule romaine et qui favorisaient les vices les plus honteux (3); mais il pratiquait une tempérance qui, chez un prince surtout, peut paraître excessive. Quoiqu'il reconnût la légitimité des relations conjugales, il y voyait une source d'impureté, en sorte qu'il s'abstenait, comme d'une profanation, d'accomplir ses dévotions matinales lorsqu'il s'était approché de l'impératrice pendant la nuit précédente (4).

Toutefois cette sévérité relative était toute morale. Sa tolérance était absolue. Sous aucun gouvernement les hommes n'ont joui d'une plus grande liberté religieuse que sous le règne de ce prince, l'un des plus religieux parmi les empereurs romains, — pour la plus grande confusion des polémistes superficiels qui s'en vont répétant que religion et intolérance sont inséparables. Bien loin de favoriser un culte aux dépens d'un autre, il les aurait volontiers tous encouragés, estimant en vrai syncrétiste que ce qui importe le plus c'est que Dieu soit adoré, et non qu'il soit adoré de telle ou telle façon à l'exclusion de toute autre. Généreuse tolérance, fruit d'une haute culture, manifestation suprême d'une piété éclairée, in-

(1) 18.
(2) 33, traduction libre de la maxime : *Imperium in virtute esse, non in decore*. Cfr. 4, 34, 40, 41.
(3) 23, 24, 34, 39, 66.
(4) 29, 30, 39, 42.

connue des esprits bornés, qu'ils soient pieux ou impies, phénomène trop rare dans l'histoire pour que nous ne saluions pas avec une sympathique reconnaissance le jeune prince qui l'a si heureusement pratiquée !

Pour la première fois les chrétiens eux-mêmes rencontraient auprès de l'empereur, non plus seulement de l'indifférence, mais une réelle sympathie. Alexandre Sévère les connaissait, tandis que ses prédécesseurs s'étaient bornés à les dédaigner, jugeant inutile de s'enquérir de ce que pouvait être la superstition de cette armée de misérables. Il y en avait un grand nombre à la cour (1); Elagabal déjà les avait invités à venir adorer leur dieu dans son temple et Maximin les persécuta, moins par principe politique ou religieux que par animosité contre la maison d'Alexandre. L'organisation de leurs églises était familière au jeune empereur et lui paraissait même fort bien conçue, à tel point qu'il aurait désiré leur emprunter certaines pratiques telles que la présentation des évêques au suffrage des fidèles avant leur installation. Cette démocratie tempérée de l'Église primitive lui plaisait avec sa tendance à subordonner les intérêts individuels des candidats à ceux de la société (2). La tendre mère qui avait veillé avec tant de sollicitude à son développement moral, l'avait sans doute disposé favorablement à leur égard. Elle était originaire d'un pays où les chrétiens étaient déjà nombreux; elle appartenait à une famille où les femmes se distinguaient par la curiosité éclairée des choses religieuses; elle avait l'esprit très ouvert, exempt de tout préjugé. Le sensualisme des cultes syriens répugnait à son cœur avide de pureté; par réaction contre le culte d'Èl-Gabal, elle cherchait ailleurs la satisfaction de ses tendances idéalistes. A la fin de sa vie, lorsqu'elle séjourna à Antioche, pendant qu'Alexandre combattait les Perses, elle fit venir de Césarée l'illustre Origène pour s'entretenir avec lui de la sagesse chrétienne. C'est là un fait incontesté, dont la date seule est sujette à discussion (3). Quoi d'étonnant à ce

(1) Eusèbe, *Hist. Eccl.*, VI, 28.
(2) Lampr., 45.
(3) Nous n'hésitons pas à placer la visite d'Origène à Julia Mamæa en 232, et non, comme la plupart des historiens, en 218. Eusèbe n'indique au-

que dans d'autres circonstances elle ait recherché la société de quelques chrétiens éclairés?

Les chrétiens, en effet, n'étaient plus alors comme auparavant une association de pauvres gens, plus riches de foi que de culture intellectuelle. Le christianisme des Clément d'Alexandrie, des Origène, des Tertullien, des Hippolyte, des Cyprien, pouvait avantageusement soutenir la comparaison avec n'importe quelle philosophie de ce temps, et répondait mieux qu'aucune autre doctrine aux aspirations des âmes mystiques et au besoin de plus en plus général d'une religion surtout morale. Parmi les chrétiens qui fréquentaient la maison d'Alexandre Sévère, avec l'approbation évidente de Mamæa, quelques-uns devaient être capables de s'entretenir avec la princesse ou avec son fils. Déjà sous Elagabal Hippolyte présenta à Severina, l'ancienne vestale devenue impératrice, puis répudiée, un traité sur la Résurrection, destiné à la consolation et à l'édification de cette malheureuse victime des

cune date. Voici ses propres expressions (*H. E.*, VI, 21) : « Comme la réputation d'Origène était célébrée partout, elle parvint jusqu'à la mère de l'empereur, appelée Mamée, femme distinguée entre toutes par sa piété et par sa vertu; celle-ci tint à honneur d'être jugée digne de voir un pareil homme et de mettre à l'épreuve cette intelligence des choses divines que tout le monde admirait en lui. Tandis qu'elle séjournait à Antioche, elle lui députa une escorte militaire pour le faire comparaître. Après avoir passé quelque temps auprès d'elle et lui avoir exposé la plupart des enseignements qui font ressortir la gloire du Seigneur et l'excellence de sa divine doctrine, il se hâta de retourner à ses occupations habituelles. » — En 218, Mamæa passa à Antioche avec Mœsa, Soæmias et Elagabal, immédiatement après la victoire d'Elagabal sur Macrin. Mais elle ne s'y arrêta pas longtemps, puisque l'empereur et sa cour passèrent l'hiver à Nicomédie (Hérodien, V, 5). Il est douteux qu'Elagabal eût mis une escorte militaire à sa disposition pour honorer Origène. D'ailleurs, à la fin de 218, celui-ci a déjà quitté Césarée pour reprendre ses travaux à Alexandrie. En 232 et 233, au contraire, Antioche fut le quartier général de l'expédition contre les Perses (Lampr., *Al. Sev.*, 55). Mamæa, qui avait accompagné son fils, dut y séjourner assez longuement ; elle avait alors, en sa qualité d'Augusta et de mère toute-puissante, la libre disposition d'une escorte militaire. Les circonstances graves qu'elle traversait, l'insuccès relatif de la campagne inaugurée par des séditions de troupes, la maladie qui sévissait dans l'armée et qui affectait même son fils, la disposaient alors aux méditations religieuses. Enfin, à cette époque, Origène était réfugié à Césarée et se trouvait donc à portée d'Antioche (Eusèbe, *H. E.* VI, 26). — Les historiens comme Baronius et Tillemont ont tenu à placer la rencontre en 218, parce qu'ils font de Mamæa une chrétienne et attribuent sa conversion à l'influence d'Origène.

folies impériales (1). Ne serions-nous pas autorisés à supposer que le même Hippolyte resta en relation avec la cour? Il fut une des principales victimes de la persécution entreprise par Maximin contre les chrétiens à cause de leur attachement pour Alexandre (2). Peut-être est-ce lui qui, ayant reçu antérieurement la visite d'Origène à Rome, encouragea Mamæa à se faire instruire par le grand docteur d'Alexandrie pendant le séjour qu'elle devait faire en Orient?

Par une singulière contradiction, l'histoire traditionnelle, d'une part, impute au gouvernement d'Alexandre Sévère un certain nombre de martyres chrétiens (3), et, d'autre part, laisse entendre discrètement que le prince et sa mère étaient au fond du cœur convertis à la religion du Christ. Les deux assertions semblent également exagérées. Il y eut peut-être de ci de là quelque condamnation prononcée contre un chrétien par des autorités locales pour actes de rébellion, mais l'Eglise dans son ensemble n'eut à subir aucune violence. L'extrême extension qu'elle prit à cette époque confirme la déclaration de Lampride : *christianos esse passus est* (4). Alexandre laissa chacun libre d'être chrétien et, qui mieux est, d'être chrétien à sa guise. De combien d'empereurs chrétiens pourrait-on en dire autant?

Mais laisser la liberté entière aux chrétiens, ce n'était pas nécessairement se convertir à leur religion. A dire vrai, aucun auteur chrétien, en dehors de Paul Orose (5), ne nous dit que

(1) *Vide supra*, p. 252, note 2.

(2) En 235, il fut exilé en Sardaigne avec Pontien, l'évêque de Rome. Cfr. *Catal. Liberianus*. Le *Liber Pontificalis* et, d'après lui, Baronius attribuent cette mesure à Alexandre Sévère qui fut tué en mars 235. Avec Tillemont, MM. de Rossi et B. Aubé, il faut en faire remonter la responsabilité à Maximin. — Voyez R. A. Lipsius, *Chronologie der Römischen Bischöfe* (Kiel, 1869), p. 194 et suiv.

(3) En particulier ceux de Calliste ; Calepodius, prêtre ; Palmatius, consul ; Simplicius, sénateur ; Sainte-Cécile ; Maxime ; Sainte-Martine ; Asterius à Ostie.

(4) *Al. Sev* , 22. M. B. Aubé, *Les Chrétiens dans l'empire romain de la fin des Antonins au milieu du* IIIe *siècle*, ch. VII (Cfr. *Conclusion*, p. 419 à 420) a fait la lumière complète sur ce point. Voyez aussi Franz Görres, *Kaiser Alexander Severus und das Christenthum*, dans Hilgenfeld's *Zeitschrift fur wissenschaftliche Theologie*, 1877, I, p. 48 et suiv.

(5) VII, 18.

Mamæa soit devenue chrétienne ; les historiens ecclésiastiques, à commencer par Orose lui-même, ont tous fait plus ou moins le même raisonnement que Tillemont : « Eusèbe vante la piété et la vertu de Mamæa ; un évêque ne peut, sans blasphémer, parler ainsi de ceux qui ne sont pas de la vraie religion ; donc on a raison de croire qu'elle était chrétienne (1). » C'est aller un peu vite en besogne. Que Mamæa et Alexandre fussent en plein dans le courant d'idées et de sentiments qui devait amener la société antique au christianisme, il n'y a pas de doute à cet égard. Mais ils étaient encore trop profondément imbus de l'esprit syncrétiste pour se renfermer dans les cadres d'un culte unique. Ils éprouvèrent une certaine sympathie pour le christianisme, pour la personne du Christ plus peut-être que pour les chrétiens. Ils furent, si l'on veut, disciples du Christ virtuellement, par la pureté du cœur, par leur haute et sereine piété, et plus près du Maître que ne le furent jamais de nombreux personnages auxquels on accorde aisément le titre de chrétien. Entre le païen Alexandre Sévère et le chrétien Constantin, Jésus n'eût pas hésité ; mais l'Église avait besoin d'une adhésion directe que ni Mamæa ni Alexandre ne lui ont jamais accordée.

Leur sympathie pour les chrétiens n'en est pas moins très digne d'attention, parce qu'elle prévalut en eux malgré l'opposition de leurs conseillers ordinaires. Les jurisconsultes, Ulpien en particulier, n'étaient rien moins que bien disposés pour les « troubleurs d'âmes (2), » parmi lesquels ils comprenaient les chrétiens. Obéissant à des préoccupations politiques bien plutôt qu'à des considérations purement sentimentales, ils ne voyaient pas sans inquiétude se former au sein de l'État une société aussi puissante que l'Église chrétienne, animée d'un esprit de rébellion contre la souveraineté de l'État telle que l'avaient conçue les anciens. Ulpien rédigea un recueil des édits et des ordonnances contre les chrétiens (3).

(1) *Hist. des Emp.*, III, *Alex. Sév.*, art. 1.

(2) Cfr. Paul, *Sent.*, V, t. XXI. — Il est curieux qu'Alexandre Sévère crée des chaires à Rome pour ces mêmes astrologues que ses legistes condamnent (Lampr., *Al. Sév.*, 27).

(3) Dans son VIIe livre sur les *Devoirs du proconsul*. Cfr. Lactance, *Inst. Div.*, V, 11.

La mansuétude générale qui inspirait leur jurisprudence, leurs appréhensions dans les cas où il fallait traduire en actes énergiques les principes théoriques de leurs décisions législatives, et surtout la volonté bien arrêtée de la vieille impératrice firent que ces édits, pour être recueillis, n'en restèrent pas moins inappliqués. On flaire sous cette hostilité d'Ulpien une certaine rivalité entre les conseillers politiques de Mamæa et ces chrétiens qui la fréquentaient, et qui ne devaient pas manquer de tirer parti de l'ascendant qu'ils exerçaient sur son esprit mystique (1). Flavianus et Chrestus, le dernier surtout, les deux rivaux d'Ulpien à la préfecture du prétoire, auraient-ils été chrétiens? Ce n'est là qu'une hypothèse. Le nom porté par le second est fréquent parmi les chrétiens.

Tandis qu'Ulpien colligeait les édits destinés à faire disparaître l'Église du Christ, Alexandre Sévère faisait proclamer par ses hérauts et graver sur les édifices publics l'un des préceptes fondamentaux de la morale évangélique : « Ce que tu ne veux pas qu'on te fasse, ne le fais pas à autrui. » Quand la corporation des restaurateurs intercédait auprès de lui pour se faire restituer un emplacement que les chrétiens avaient consacré à leur culte, il refusait de faire droit à cette requête, parce qu'il valait mieux y adorer Dieu d'une façon quelconque que d'y élever un restaurant : *Melius esse ut quandocunque illic Deus colatur quam popinariis dedatur* (2). Mais quand il voulut élever un temple au Christ, probablement à l'instigation de ses amis chrétiens, les conseillers jugèrent qu'une pareille concession enhardirait les membres de l'Église jusqu'à les rendre maîtres de la situation. Ils spéculèrent, semble-t-il, avec beaucoup d'habileté sur la faiblesse témoignée par le jeune empereur à l'égard de certaines superstitions traditionnelles; l'ancienne divination fut appelée à la rescousse, et les interprètes du destin répondirent que tout le monde deviendrait chrétien, si l'empereur consacrait la religion nouvelle en élevant un temple officiel au Christ (3).

(1) Dion, LXXX, 2. Lampride (*Al. Sev.*, 51) a recueilli le bruit des dissentiments entre Ulpien et Mamæa.
(2) Lampr., 51, 49.
(3) 43.

Il ne convient pas d'attacher trop d'importance à la lettre de cet épisode rapporté par Lampride. Mais le fond de l'anecdote doit être historique; car nulle part le caractère des relations qui unirent Alexandre Sévère aux chrétiens ne se manifeste plus clairement. Le pieux empereur veut bien élever un temple au Christ; mais il n'entend nullement substituer ainsi le christianisme à tous les autres cultes. Si l'érection d'un temple chrétien doit avoir pour conséquence la désertion de tous les temples païens, il préfère ne pas exécuter son projet. Il veut enrichir le domaine religieux, non le restreindre. La même bienveillance qu'il témoigne aux chrétiens, il la manifeste à l'égard des isiaques et des sérapiastes, dont il fait décorer les temples. La même admiration qu'il ressent pour certains préceptes de l'Évangile, il l'éprouve pour les pensées de Platon ou les sentiments de Virgile. Il aime à fréquenter les temples du Capitole; il a conservé une affectueuse estime pour les augures et pour les aruspices; il veut continuer à célébrer comme un grand jour de fête les *Hilaria* de la Grande Mère. Les Juifs ne lui paraissent pas des impies ou des ignorants, indignes des grâces que Jahveh leur a prodiguées; il est né sur un territoire qui confine au leur; il leur veut du bien et leur accorde des privilèges; ce qui ne l'empêche pas de prendre part de grand cœur aux jeux Apollinaires et d'attacher plus de confiance qu'il ne conviendrait à la divination par les sorts (1).

Point d'intransigeance! La paix entre tous les cultes! Car tous ont leur raison d'être historique, et tous sont légitimes du moment que les adhérents y trouvent la satisfaction de leurs besoins religieux. Voilà pourquoi Alexandre Sévère, alors même qu'il aurait eu plus d'énergie et d'autres conseillers, n'aurait pas accompli l'œuvre de Constantin. Il était trop honnête pour se convertir par raison politique, comme Constantin, et trop sincèrement syncrétiste pour souscrire à l'intransigeance des chrétiens envers les autres cultes. N'importe! L'Église chrétienne doit peut-être autant à Alexandre Sévère et à ses coreligionnaires qu'à Constantin, non seulement à cause

(1) 26, 43, 27 (Cfr. cependant 61), 37, 22, 14.

de la grande tolérance dont ils firent preuve à son égard et qui lui permit d'acquérir une puissance sans laquelle l'œuvre de Constantin eût été impossible, mais encore à cause de l'impulsion religieuse d'une nature particulière qu'ils donnèrent au syncrétisme païen, de façon à préparer les esprits au christianisme.

Alexandre Sévère, il est vrai, nous apparaît plutôt comme le représentant que comme l'instigateur de cette nouvelle tendance au sein de la société païenne. Nous l'étudions en sa personne, parce que c'est sur lui que nous avons le plus de renseignements. Comme les néopythagoriciens du salon de Julia Domna, comme les adeptes du culte d'Êl-Gabal, il rêve une religion syncrétiste universelle; mais au lieu de subordonner tous les cultes à celui d'un dieu unique dont les autres ne soient que les lieutenants ou même les doublures, comme le tenta Elagabal, au lieu de personnifier cette religion idéale qu'il concevait dans un révélateur païen supérieur à tous les autres, comme l'avait entendu Philostrate, il chercha la solution dans un éclectisme religieux au cadre très compréhensif, où les grandes pensées, les sentiments élevés, les personnalités et les dieux les plus édifiants de tous les cultes antérieurs étaient juxtaposés plutôt que combinés, de façon que le fidèle passât de l'un à l'autre pour prendre auprès d'un chacun ce qu'il y trouverait de meilleur. Et le trait caractéristique de cet éclectisme syncrétiste, c'est qu'il confond dans une même adoration mystique les dieux et les hommes, pour autant que ces derniers ont eu une nature spirituelle supérieure à celle du commun des mortels; c'est avant tout un culte des hommes divins, des héros, non pas des héros dans l'ordre politique ou militaire, mais de ceux qui se sont distingués parmi tous les autres par leur piété, leur élévation de sentiment, leur grandeur d'âme. Le syncrétisme tel que le conçoit et pratique Alexandre Sévère, c'est avant tout *le culte des saints du paganisme*.

Le fils de Mamæa, en effet, fréquentait les temples des divers cultes et célébrait les fêtes religieuses, quelle qu'en fût l'origine; toutefois, pour ses dévotions quotidiennes, il avait des oratoires privés dans le palais impérial, où l'on ne trouvait

ni Jupiter, ni Sérapis, ni Baal, ni Mère des dieux, mais les images de ses ancêtres, la représentation de quelques-uns de ses prédécesseurs déifiés, choisis parmi les meilleurs, et « les âmes les plus saintes » du passé, parmi lesquelles on nous cite Apollonius de Tyane, Christ, Abraham, Orphée, Alexandre le Grand. Et à côté de cet oratoire il y en avait un autre pour les hommes divins d'une perfection moins accomplie, où l'on remarquait entre autres Virgile et Cicéron (1). C'est là que chaque matin, avant de se consacrer aux affaires, il allait se recueillir en présence de tout ce que l'humanité avait produit de plus noble, de plus grand, de plus beau et de plus saint. C'est là que son esprit mystique, d'une culture raffinée et d'une exquise délicatesse morale, trouvait l'inspiration religieuse dans la communion spirituelle avec toutes les grandes âmes qu'il pouvait aimer et vénérer. C'est là qu'il devait se sentir vraiment chez lui, dans la contemplation, dans ces dialogues intimes avec les illustres morts en qui son idéal s'était incarné.

Ce culte intime n'était pas absolument une innovation, mais plutôt la combinaison, sous une forme nouvelle, de diverses pratiques religieuses familières au paganisme gréco-romain : le culte des ancêtres ou des Lares, le culte des héros et celui des empereurs déifiés. Son originalité consistait dans la nature même de la combinaison et dans le caractère à la fois mystique et moral de la dévotion qu'il inspirait. Il y avait déjà des temples aux *divi*, des panthéons, des autels pour tous les héros de la légende grecque, illustrée par les poèmes homériques, ce livre saint de l'antiquité. Déjà Celse avait engagé les chrétiens à honorer les sages des temps antiques, tels qu'Orphée, Hercule, Anaxarque ou la Sibylle, puisqu'ils éprouvaient le besoin d'adorer un homme en qui la divinité se fût manifestée (2). Mais ce que l'on n'avait pas encore vu, si ce n'est peut-être dans certains oratoires gnostiques, c'était des associations de héros aussi disparates que Jésus-Christ et Orphée, ou Abraham et Alexandre le Grand. Ils devaient.

(1) 29, 31.
(2) Origène, *C. Cels.*, VII, 53.

semble-t-il, éprouver quelque étonnement à se rencontrer sur le même autel, fût-il au plus syncrétiste des hommes.

L'association pratiquée par Alexandre Sévère n'est cependant rien moins que fantaisiste. On saisit fort bien le principe qui la lui a suggérée. Il a placé dans son oratoire, comme les objets par excellence de son culte, les meilleurs et les plus saints parmi les hommes du passé, ceux qu'il considérait comme ses *patrons célestes* ou comme les *bienfaiteurs de l'empire et de l'humanité*, et auxquels le caractère merveilleux de leur vie ou l'apothéose après leur mort avaient conféré un caractère divin. Voilà ce qui est vraiment nouveau dans le syncrétisme d'Alexandre Sévère; voilà ce qui lui donne un caractère à part, ce qui explique comment le Christ put y trouver place et ce qui permet d'affirmer qu'un paganisme semblable était véritablement le prélude du christianisme.

Il est superflu de démontrer pourquoi, en vertu de ce principe, Alexandre Sévère rend un culte à ses ancêtres. De tous les bienfaiteurs ce sont ceux qui le touchent de plus près ; ils sont, suivant les idées païennes, les protecteurs attitrés de leur pieux descendant, du moment que celui-ci leur rend les hommages auxquels ils ont droit. De même les *divi*, en tant que ses prédécesseurs sur le trône impérial, sont éminemment qualifiés pour lui accorder une sorte de patronage céleste. Mais il ne les admet pas tous ; ils forment, en effet, une société très mélangée. Il n'accepte que les meilleurs, ceux d'entr'eux qui se sont distingués par leurs vertus, les bienfaiteurs de leurs sujets, à l'exemple desquels il voudrait se conformer. Ici la préoccupation morale est déjà très sensible. Ils doivent être dignes de figurer à côté des âmes saintes — *animæ sanctiores* — qui figurent dans la troisième catégorie, celle des bienfaiteurs de l'humanité. Le choix de ces derniers est le plus caractéristique, car il s'exerce sur tout l'ensemble de l'humanité antérieure. Or quels sont-ils ? A un près ils sont tous des initiateurs religieux, les promoteurs d'une religion morale. Il y a Abraham, l'ancêtre du judaïsme, l'homme de Dieu dans la haute antiquité. Il y a Orphée, le sage mystérieux à qui les dieux ont révélé le sens caché des choses, l'interprète inspiré de la destinée, le fondateur des Mystères dans lesquels

se déroule tout l'enseignement moral du paganisme (1). Il y a Apollonius, l'homme divin, le prophète du syncrétisme, le réformateur de l'humanité, l'envoyé des dieux en qui la vie divine s'est complètement réalisée. Il y a le Christ, en qui la vérité divine s'est révélée, l'envoyé d'en haut, le saint, dans l'enseignement duquel se trouvent ces paroles immortelles que l'empereur fait graver sur tous les monuments.

Alexandre le Grand seul fait exception, semble-t-il. Lui du moins n'est pas un héros de moralité et de sainteté; il est le grand conquérant, l'audacieux guerrier dont la gloire est sanglante. Oui, pour nous ; mais pour le monde gréco-romain et en particulier pour son homonyme du IIIe siècle, il est devenu une sorte de personnage légendaire, un être prodigieux en qui la sagesse et la vaillance se sont combinées jusqu'à le rendre parfait. Les détails souvent vulgaires de son histoire réelle sont ignorés ou négligés (2). De même que de nos jours encore les hordes transcaspiennes ont conservé la tradition du grand « Roumi » qui apparut autrefois en Asie comme une éclatante personnification de la puissance occidentale, de même les peuples de la partie orientale de l'empire romain, les anciens sujets des Ptolémées et des Séleucides, ne voyaient plus dans Alexandre le Grand que le fondateur d'un nouvel ordre de choses, l'homme surnaturel qui, le premier, avait établi en Orient la domination de l'Occident et, avec elle, une civilisation nouvelle.

Dans cette société du IIIe siècle où le sentiment purement romain avait disparu, dans ce monde cosmopolite où Grecs et

(1) Voir sur le rôle d'Orphée comme fondateur des Mystères : Clément d'Alex., *Protrept.*, I, 3 et 20 ; VII, 74 ; Origène, *C. Cels* , VII, 53 ; Justin, *Hist.*, XI, 7 ; Hérodote, II, 81 ; Diodore de Sicile, IV, 25 ; Pausanias, IX, 30, 4 ; Athénagore, 17, 18 ; Eusèbe, *Præp. ev.*, I, 6, 4 et 9, 12 ; II, 1, 23 et suiv. ; III, 1, 1 ; X, 4, 1 et 10. — Dans les catacombes chrétiennes le Christ, en qualité d'initiateur aux véritables mystères du salut, est représenté sous les traits d'Orphée (Cfr. Roller, *Les Catacombes*, I, p. 244, pl. XXXVI). Voyez aussi Arnobe, *Adv. Gent.*, V, 26 ; Tatien, *Cohort. ad Gentes*, au début.

(2) Voyez ce que Lampride dit d'Alexandre Sévère (ch. 30) : « Legit et vitam Alexandri quem præcipue imitatus est ; etsi in eo condemnabat ebrietatem et crudelitatem in amicos ; quamvis utrumque defendatur a bonis scriptoribus, *quibus sæpius ille credebat.* »

Romains ne se distinguaient plus guère les uns des autres, on en arrivait peu à peu à considérer Alexandre le Grand, le conquérant dont les victoires avaient ouvert l'Orient à la civilisation grecque, comme un précurseur de l'empire romain. Les empereurs voyaient en lui un ancêtre, et l'élément merveilleux de son histoire achevait de lui donner le caractère surnaturel qui convient à un être divinisé. Ainsi, tout en conservant son prestige de guerrier incomparable, il était devenu peu à peu un des grands bienfaiteurs de l'humanité, le modèle accompli du prince parfait, aussi remarquable par sa vertu que par son courage ; et pour les mystiques du syncrétisme, cette perfection même impliquait la sainteté. Il avait des temples qui lui étaient spécialement consacrés et dans lesquels on célébrait des fêtes en souvenir de lui (1). Lorsqu'un aventurier s'imagina de traverser l'Asie-Mineure et la Thrace, en se faisant passer pour une apparition du grand Macédonien sous forme de Bacchus, personne ne fut étonné de cette identification entre le héros et le dieu (2). L'adoration des héros était alors à l'ordre du jour (3). Caracalla était passionné pour Alexandre le Grand et ne se lassait pas plus de célébrer sa mémoire que de chercher à l'imiter (4). Il avait sa place marquée d'avance dans l'oratoire du dernier des Sévères.

La dévotion extrême que le jeune prince témoignait au héros macédonien s'explique d'ailleurs par une raison personnelle. Ils portaient le même nom. La tradition veut que Julia Mamæa ait mis au monde son fils, à Césarée, le jour où l'on commémorait la mort d'Alexandre le Grand dans le temple qui lui était consacré auprès de cette ville (5). En souvenir de cette coïncidence il aurait été nommé Alexandre. La tradition est-elle véridique? Il se pourrait bien qu'elle ait été inventée après coup pour complaire au prince enthousiaste d'Alexandre le Grand. Le fils de Mamæa, en effet, ne semble pas avoir porté le nom d'Alexandre dès son enfance ; Dion Cassius

(1) Lampr., *Al. Sev.*, 5 ; Hérodien, IV, 8.
(2) *Vide supra*, ch. V, art. 2.
(3) Lucien, *Deor. Conc.*, 11 ; Philostrate, *Heroïca*, 20 (voir ce qui est dit sur les hommages rendus à Achille.).
(4) Hérodien, *ibidem*; Dion, LXXVII, 7.
(5) Lampr., 5.

l'appelle Bassianus et Hérodien le nomme Alexianus. Ce dernier auteur prétend même que le nom d'Alexianus fut changé en celui d'Alexandre sous le règne d'Elagabal, sur les instances de Julia Mœsa, uniquement parce que ce nom d'Alexandre était cher à Caracalla. Il insinue que l'habile grand'mère n'aurait pas été fâchée de faire passer Alexianus, de même qu'Elagabal, pour un fils naturel de Caracalla. Quelle que soit la version historique, le résultat est le même : soit à la naissance, soit au début de l'adolescence, le fils de Julia Mamæa fut revêtu du nom honoré d'Alexandre et mis pour ainsi dire sous le patronage de cette grande mémoire. On comprend aisément quelle impression fit un pareil baptême sur l'esprit mystique du jeune prince. Alexandre le Grand dut être pour lui, à côté de ses ancêtres et de ses prédécesseurs sur le trône impérial, un génie protecteur, c'est à dire suivant les idées du temps un inspirateur et un bienfaiteur (1). N'était-il pas naturel qu'il se recueillît auprès de lui pour les mêmes raisons qui l'amenaient aux pieds d'Orphée, d'Apollonius ou du Christ ?

Ce qui prouve bien qu'il ne suffisait pas d'être un grand homme pour entrer dans son oratoire, mais qu'il y fallait encore la consécration d'une vie merveilleuse ou d'une apothéose, l'auréole de la légende, c'est que Virgile et Cicéron, et avec eux sans doute les principaux classiques de la Grèce et de Rome, sont relégués au second plan, dans le deuxième oratoire, destiné aux saints de moindre dignité. La légende de Virgile n'est pas encore formée comme elle le sera plus tard, par exemple dans la société que nous font connaître les *Saturnales* de Macrobe. Il est béatifié, mais non encore canonisé.

Les tentatives de réforme du paganisme entreprises par les amis de Julia Domna et par l'empereur Elagabal ont échoué. L'œuvre religieuse d'Alexandre Sévère n'a pas réussi davantage; car, d'une part, le paganisme avait besoin d'une plus grande concentration pour se défendre contre le christianisme envahissant et, d'autre part, le latidunarisme illimité d'un

(1) Voyez Censorinus, *De Die natali*, 3.

empereur bien disposé pour toutes les religions excluait d'avance toute propagande en faveur de son culte des saints. En religion comme en politique il manqua de décision. L'oratoire d'Alexandre Sévère disparut avec lui ; mais les tendances religieuses qui en avaient inspiré la formation, subsistèrent, et ce sont elles qui, sous une autre forme, s'emparèrent de l'humanité civilisée. Les mêmes besoins, les mêmes aspirations auxquels répondait le syncrétisme d'Apollonius se retrouvent ici, mais avec plus de douceur et plus de mysticité, avec moins de formalisme. La religion d'Alexandre Sévère est la forme la plus pure du syncrétisme païen; on ne saurait guère en contester le caractère hautement moral.

Une semblable religion ne pouvait convenir qu'aux esprits distingués et ne pouvait produire que de bienfaisantes émotions. Mais il lui manque la puissance de vie sans laquelle une religion ne se propage pas. C'est un agrégat sans consistance, sans principe organique. La tolérance est la plus belle des vertus, mais elle ne suffit pas à constituer une religion. Le dernier mot de la sagesse est de savoir comprendre toutes choses, de saisir les éléments de vérité qui se trouvent dans toutes les philosophies, dans toutes les religions, dans toutes les civilisations, mais non pas de jeter ces éléments pêle-mêle, au hasard, dans le même sac, en s'imaginant qu'il en sortira la vérité complète. De ce que l'on comprend et respecte les sentiments et les pensées de son prochain, il ne s'ensuit pas qu'il faille encourager indistinctement tous ces sentiments et toutes ces pensées. La vraie largeur d'esprit, la vraie tolérance n'impliquent pas le laisser-aller et l'indifférence. Je puis reconnaître à mon prochain la pleine et entière liberté de croire autrement que moi, m'expliquer les raisons qui le font croire ainsi, et néanmoins combattre avec toute l'ardeur de ma conviction contraire ce qui me paraît être son erreur.

Alexandre Sévère crut à tort que l'on pouvait à la fois fêter les *Hilaria* de la Grande-Mère et se recueillir en présence du Christ, vénérer Abraham et sacrifier au Capitole. Entraîné par son idéalisme et par sa bienveillance innée pour tout ce qui se présentait à lui comme religieux, il se fit illusion à lui-

même sur la possibilité de combiner ces divers cultes; mais après lui les éléments disparates de sa conception religieuse devaient se désagréger immédiatement, parce qu'en dehors de la généreuse sympathie qu'ils inspiraient au jeune empereur il n'y avait aucun lien qui les retînt ensemble.

Ceux qui comme lui éprouvaient le besoin d'adorer un idéal moral, une incarnation du divin, un héros de sainteté, se retournèrent de plus en plus vers le Christ, dont la légende naissante, formée à l'image même de cet idéal, offrait, bien mieux que les légendes païennes inspirées originairement par d'autres tendances, une satisfaction à leurs cœurs. Alexandre Sévère les avait conduits jusqu'au seuil du temple. Les cadavres des martyrs, pendant la fin du IIIe siècle, comblèrent le fossé que la majorité n'osait pas franchir, et à mesure que l'oratoire d'Alexandre Sévère, le petit sanctuaire à la lueur voilée et mystique, se transforme en grand temple, ouvrant largement ses portes au grand jour, à mesure aussi la figure du Christ, se dégageant des compromissions avec Orphée, Apollonius et Alexandre le Grand, s'élève au-dessus de ces héros de l'antiquité pour obtenir de l'Église triomphante la glorification suprême.

CHAPITRE X

LE TERME DE L'ÉVOLUTION SYNCRÉTISTE PAIENNE DANS LA SOCIÉTÉ ANTIQUE.

Le premier coup d'œil jeté sur une fourmilière laisse l'impression d'une grande agitation avec beaucoup de désordre. En y regardant de plus près, l'observateur attentif ne tarde pas à s'apercevoir que ce désordre apparent cache beaucoup de régularité et que les petites bêtes affairées, malgré leurs allées et venues, malgré leurs innombrables entrecroisements, suivent en réalité un très petit nombre de directions constantes. La situation religieuse au sein de la société antique, pendant le siècle qui précède l'avènement officiel du christianisme, présente un spectacle analogue. Quel fourmillement de religions, de cultes, de mystères, de combinaisons théologiques et de réformes ébauchées! Quelle multitude de divinités de toute provenance et de toute nature! En aucun temps le désordre ne semble avoir régné en religion comme dans cette société syncrétiste. Cependant un examen attentif ne tarde pas à nous convaincre que, dans l'infinie variété de ses manifestations religieuses, elle obéit à un très petit nombre de tendances communes qui impriment une direction constante à son évolution spirituelle.

Jamais encore le monothéisme ne s'est affirmé d'une façon aussi générale que dans cette combinaison de tous les polythéismes antérieurs. Prenez l'ancienne religion gréco-romaine; la supériorité absolue de Jupiter se dégage de plus en plus (1). Prenez une à une toutes les religions orientales qui

(1) Cfr. Preller, *Röm. Myth.* (éd. Jordan, 3e), I, p. 240 à 243.

se sont développées dans l'empire ; chacune d'elles a un dieu qu'elle élève au rang de divinité suprême, bientôt unique. Prenez le syncrétisme dans son ensemble; il ramène à l'unité définitive tous ces dieux qui se prétendent uniques, en montrant qu'ils sont des expressions ou des manifestations différentes du même être souverain. Et ce ne sont plus là seulement des doctrines philosophiques reléguées dans les écoles; — depuis très longtemps, en effet, la philosophie grecque enseigne l'unité divine —; ce sont les enseignements mêmes de la religion, répandus indistinctement par les hiérophantes dans les Mystères, par les rhéteurs dans leurs apologies du paganisme traditionnel, et par les prêtres d'Elagabal, de Sérapis, de Mithra ou d'Attis dans leurs sanctuaires respectifs.

Sans doute ce monothéisme reste vague et ondoyant. Il ne se traduit pas encore par des réformes dans le culte traditionnel. N'y cherchons pas la rigueur tranchante du judaïsme; il s'accommode aisément de toutes les pratiques du polythéisme, à peu près comme dans l'ancienne Égypte le sentiment très vif de l'unité divine s'accordait fort bien avec la reconnaissance d'un grand nombre de dieux (1). Mais on est en droit d'affirmer qu'au IIIe siècle le paganisme sous toutes ses formes est orienté vers le monothéisme; et il est d'autant plus intéressant de le constater, qu'à la même époque justement un mouvement tout semblable se produit en Asie où la substitution de la puissance persane à l'empire des Parthes provoque la renaissance du mazdéisme. Toute l'humanité civilisée est alors soulevée par une grande poussée vers le monothéisme spiritualiste.

Au sein de la société gréco-romaine, toutefois, ce monothéisme ne s'est pas encore complètement dégagé des liens du vieux naturisme païen. Il lui faut une représentation matérielle, visible, de la divinité : aux uns il faut une révélation suprême du dieu unique; aux autres, une manifestation éclatante d'un dieu suprême qui s'élève à tel point au-dessus des autres qu'il puisse être considéré comme le dieu par excellence.

(1) Cfr. C. P. Tiele, *Ouvr. cité*, p. 133.

Le soleil leur fournit satisfaction à tous. Dès lors, en effet, toutes les variétés du paganisme se concentrent de plus en plus autour du culte du Soleil, retournant ainsi à la source dont la plupart d'entre elles tiraient leur origine. L'astre radieux n'est-il pas la source de la chaleur et de la vie, le régulateur de l'univers? Déjà Pline avait salué en lui l'âme du monde (1), d'accord avec les naturalistes de l'école stoïcienne. Les religions solaires de la Syrie et de la Perse s'étaient propagées en Occident; elles avaient ajouté l'autorité de leurs traditions religieuses aux conclusions des philosophies les plus accréditées, en sorte que penseurs et croyants finirent par se rencontrer dans une même glorification du Soleil, considéré non pas comme une masse de matière lumineuse, mais comme le siège de la divinité suprême. Le Soleil est le dieu invincible, vainqueur de toutes les forces naturelles, lumière du monde, principe de tout bien. Le culte du Soleil est le fondement inébranlable sur lequel s'élèvera la religion universelle du syncrétisme; aussi tous les principaux dieux sont-ils de plus en plus assimilés au Dieu-Soleil, ce qui présente d'autant moins de difficultés qu'à l'origine ils ont été, pour la plupart, des dieux du jour, du ciel ou du soleil même. Jupiter, surtout depuis qu'il a fusionné avec les Baals de Damas, d'Héliopolis ou de Dolichê, Hercule, Apollon et tous les dieux germains ou gaulois qui sont identifiés avec lui (2), Sérapis, Attis, Mithra, toutes les divinités traditionnelles qui prétendent à la dignité du Dieu suprême ou même du Dieu unique, sont représentés désormais comme dieux solaires (3). Sur les amulettes, le soleil ou les dieux qui le représentent occupent une place prépondérante (4). Les réformateurs syncrétistes

(1) *Hist. Nat.*, II, 6. (§ 13, p. 67 de l'éd. de Teubner.)

(2) Cfr. Preller (3e éd. Jordan), I, p. 312.

(3) Voyez la justification de ces assertions dans la première partie de notre travail. Les inscriptions à *Sol invictus*, à l'*Invictus Comes* sont très nombreuses; tantôt le nom propre d'une divinité est accollé à ces deux mots (le plus souvent Mithra), tantôt ils ne sont accompagnés d'aucune autre détermination. Il est alors difficile de savoir à quel dieu elles se rapportent plus particulièrement, à Jupiter, à Mithra ou à Hercule. Le plus souvent, dans ce cas, elles doivent être considérées comme mithriaques.

(4) Montfaucon, *Ant. Expl.*, II, pl. I, 3, 1, p. 358 et suiv

enseignent un culte solaire; Apollonius de Tyane n'en connaît pas de plus saint et Elagabal n'en veut pas d'autre. Les néo-pythagoriciens, les auteurs des livres hermétiques, les néoplatoniciens (1) sont d'accord pour célébrer le soleil comme suprême objet de culte.

Ainsi le terme de l'évolution syncrétiste, telle qu'elle ressort de cette étude, est le monothéisme solaire, la fusion de toutes les religions traditionnelles dans l'adoration d'un seul et même principe divin sous mille formes diverses (2). L'empereur Aurélien ne professa pas d'autre culte que celui du Soleil (3), Constance Chlore pas davantage (4). Constantin, chrétien par calcul plutôt que par conviction, syncrétiste par caractère et par nécessité politique, n'eut guère d'autre religion, du moins jusqu'aux dernières années de sa vie (5); et plus tard encore, auprès de Julien (6) ou dans l'entourage de Macrobe (7), ce fut comme religion solaire que l'ancien paganisme brilla de son dernier éclat.

Tous les historiens modernes qui ont dépeint la société antique à la veille de l'avènement du christianisme, ont constaté en elle la prédominance de ce monothéisme solaire. Il ne s'agit plus d'en établir la réalité, mais d'en expliquer la genèse. C'est l'étude détaillée du syncrétisme païen au IIIe siècle, en particulier dans l'entourage des empereurs Sévères, qui nous a permis de comprendre comment s'est opérée une pareille transformation ; car elle nous fait assister au travail des esprits qui ont réformé le paganisme. En outre, elle nous révèle une autre modification de la situation religieuse au sein de la

(1) Cfr. Zeller, *Die Phil. der Gr.*, III, 2, p. 89 et 229.

(2) Eusèbe, dans la *Præpar. Evang.*, nous montre Helios considéré comme identique à Osiris, Bacchus, Sirius, Apollon, Hercule, Esculape, Horus, Pluton, Sérapis. — Voir à l'index de l'éd. Teubner.

(3) Vopiscus, *Aur.*, 1, 4, 5, 14, 25, 31, 39 ; Zosime, I, 57-58, 60-61.

(4) Eusèbe, *Vita Const.*, I, 17 et 27.

(5) Voyez sa visite au temple d'Autun dès le début de sa carrière. La plupart de ses monnaies portent au revers l'inscription : *Soli Invicto comiti*. Il consacre le repos du dimanche (*Dies solis*), le labarum, fait réciter par les légions une formule de prières qui convient aussi bien aux adorateurs du Soleil qu'aux chrétiens. Cfr. Burckhardt, *Die Zeit Constantins des Groszen*, p. 390 et suiv., et V. Duruy, *Hist. des Rom.*, VII, p. 134 et suiv.

(6) Voir le IVe Discours de Julien sur la Royauté du soleil.

(7) *Saturnales*, le Ier livre tout entier.

société gréco-romaine, d'une importance et d'une portée encore beaucoup plus considérables.

L'évolution religieuse de la société païenne par l'office du syncrétisme aboutit, en effet, à un résultat bien autrement grave que la concentration des divinités traditionnelles; elle n'engendre rien moins qu'une transformation de l'idée même de religion, une transformation du sentiment religieux. Elle fait surgir à l'horizon élargi un nouvel idéal : l'héroïsme de la sainteté, la régénération, le salut par la pureté du cœur commençant dès ici bas pour se perpétuer dans un monde supérieur, la fraternité universelle par-dessus les distinctions de rang social ou de nationalité, la sollicitude pour les petits et les opprimés, l'aspiration au progrès et au perfectionnement spirituel, la soif de communion vivante avec les dieux, le culte des grandes incarnations du divin dans l'histoire.

Voilà ce que nous nous sommes efforcés de faire ressortir; car c'est là ce qui importe. Les combinaisons métaphysiques ou théologiques du syncrétisme n'ont eu le plus souvent qu'une existence éphémère; les transformations qu'il a fait subir au caractère même de la religion ont subsisté, et l'on peut dire que de nos jours encore elles exercent une influence prépondérante sur la vie spirituelle de la grande majorité de nos semblables civilisés. Il y a ici plus qu'une modification de système; il y a changement de nature. De la combinaison des religions orientales et occidentales, de la fusion des vieilles traditions sacrées avec les enseignements les plus élevés de la philosophie grecque et de la spéculation judéo-alexandrine, de l'alliage entre les anciennes coutumes locales et les conditions nouvelles d'existence au sein d'une société cosmopolite, se dégage peu à peu un homme nouveau, avec des facultés intellectuelles modifiées et surtout avec de nouveaux sentiments dans le cœur et de nouveaux besoins dans la conscience. Par le croisement l'espèce s'est modifiée.

L'œuvre des syncrétistes a-t-elle été propice ou funeste au paganisme? Il ne saurait guère y avoir de doute sur la réponse définitive qu'il convient de faire à cette question. La concentration de tous les cultes païens autour d'un monothéisme solaire, assez vague et complexe, a constitué la dernière

phase du paganisme antique; elle ne l'a pas sauvé de la mort. Convient-il toutefois d'aller plus loin, jusqu'à prétendre qu'il en est mort, ou faut-il admettre avec beaucoup de bons esprits que le syncrétisme a rajeuni les anciennes religions païennes et leur a assuré une prolongation d'existence de plusieurs siècles? (1). Une pareille consultation rétrospective touchant le sort du paganisme malade, risque de ne pas aboutir. La religion dans la société antique a subi une évolution dont il n'était pas possible de changer le cours. Elle s'est laissé faire par les syncrétistes, parce qu'elle ne pouvait plus se maintenir dans son ancienne forme. En ce sens les réformateurs païens l'ont sauvée. Mais ils ne lui ont prolongé l'existence qu'en lui ingérant des principes qui devaient la faire mourir d'autant plus sûrement plus tard. Ils ont fait ce qu'ils devaient et ce qu'ils pouvaient. Le passage du paganisme au christianisme n'aurait pu s'opérer si la société antique n'avait pas été transformée par le syncrétisme; mais, d'autre part, le paganisme gréco-romain dans son acception traditionnelle était trop usé pour fournir une plus longue carrière; en sorte que la réforme païenne, comme toutes les véritables réformes, a sauvé le passé pour autant qu'il était possible de le sauver, et assuré l'avenir en l'émancipant du passé.

Comme la plupart des réformateurs aussi, les syncrétistes païens ne prévirent pas les conséquences que l'épanouissement de leurs principes devait entraîner. On ne peut, en effet, se refuser à reconnaître qu'en réformant le paganisme ce fut pour le christianisme qu'ils travaillèrent. Ils furent les précurseurs inconscients de l'Église catholique triomphante. Leur monothéisme était de toutes les formes du paganisme celle qui se rapprochait le plus de la doctrine catholique, encore insuffisamment arrêtée et par conséquent susceptible d'interprétations très variables. L'âme du soleil, qu'ils saluaient comme la divinité suprême, était aussi l'intelligence suprême, directrice du monde, l'ancien Logos stoïcien, le dispensateur de toutes les bénédictions temporelles et spirituelles. Le Christ, de son côté, n'était plus simplement le Fils de l'homme, doux

(1) Voyez, par exemple, M. G. Boissier, *Rel. Rom.*, I, p. 398.

et humble de cœur, enfant de Nazareth et prophète galiléen ; il était la *lumière du monde*, le Logos divin, dispensateur de tout salut et de toute grâce. A cause de l'analogie des attributs, la confusion était si facile, que beaucoup de païens prenaient le dieu des chrétiens, c'est-à-dire le Christ, pour une forme nouvelle du dieu solaire, à rajouter à toutes celles que les autres cultes traditionnels apportaient au contingent commun. Déjà Celse avait conseillé aux chrétiens d'adorer le Soleil ou Athênê (la Sagesse) plutôt que leur dieu abstrait (1). Les confusions entre Mithra et le Christ ont été relevées par les auteurs chrétiens eux-mêmes (2). Le jour du Soleil était pour les chrétiens le jour du Seigneur (3). Sous Constantin, une seule et même prière commune put servir aux légionnaires pour adorer le Soleil, Mithra, le Christ et tous les dieux qu'il plaisait à leur adorateurs de prendre pour la divinité suprême (4); mais cette prière était récitée le dimanche (*Dies solis*).

De même le christianisme profita de l'importance accordée par les réformateurs païens aux êtres intermédiaires entre Dieu et les hommes. C'étaient les anciens dieux que l'on avait abaissés de quelques degrés dans la hiérarchie divine, mais auxquels la croyance populaire avait laissé leurs attributs supérieurs. L'idée même qu'il fallait un intermédiaire, un *médiateur* entre la divinité et l'humanité, constituait pour la société antique une véritable propædeutique en faveur du christianisme. A combien plus forte raison en fut-il ainsi de tous les sentiments nouveaux que le syncrétisme développait dans les âmes, comme nous l'avons montré avec insistance ! Aucune des religions traditionnelles embarrassées dans leurs mythes naturistes ne pouvait les assouvir aussi bien que le christianisme. Il n'est point nécessaire de le démontrer. C'est l'évidence même. Le christianisme, fondé par une inspiration religieuse d'une incomparable beauté, s'était développé sous l'influence même de ces sentiments qui agitaient désormais

(1) Origène, *C. Cels.*, VIII, 68.

(2) Voir ci-dessus, p. 97. Cfr. Tertullien, *Apol.*, 16.

(3) Justin Martyr, *Apol.*, I, 67. Les chrétiens célébraient ce jour en souvenir de la résurrection de Jésus. Pour les païens la coïncidence avec le jour consacré au soleil n'en était pas moins significative.

(4) Eusèbe, *Vita Const.*, IV, 19-20

les âmes païennes. Il leur avait donné une forme concrète, dramatique, à la fois grandiose et touchante : la réconciliation avec Dieu par la communion avec Christ.

Autant la théologie syncrétiste préparait les esprits à recevoir le christianisme, autant ce que j'appellerai « la politique syncrétiste » hâtait l'heure de la victoire du christianisme au sein de l'organisme social. Elle prônait une religion universelle, élevée au-dessus des distinctions de nationalité ou de race. Or, toutes les religions qui se disputaient la faveur des hommes étaient plus ou moins dominées par leur caractère national, particulariste. Jupiter était Capitolin, Isis Alexandrine, Mithra Perse. Le christianisme, il est vrai, se rattachait, lui aussi, à une tradition nationale particulariste; et il ne s'en cachait pas, comme le prouvent les perpétuels appels aux prophètes et à l'économie du salut par les Juifs. Mais, plus que les autres religions, il avait rompu avec le culte national qui lui avait donné naissance. Les chrétiens, issus du judaïsme, n'avaient pas de pires ennemis que les Juifs. Ils étaient les internationaux par excellence.

Par principe le syncrétisme était tolérant. Il aurait volontiers introduit le christianisme à côté des autres religions qui se pressaient dans les vastes cadres de son éclectisme. C'étaient les chrétiens qui refusaient obstinément de se compromettre dans une pareille promiscuité. De par l'esprit syncrétiste, l'hostilité envers les chrétiens cessa donc d'être religieuse pour devenir purement gouvernementale. C'est là ce qui explique le curieux phénomène de l'histoire des persécutions contre les chrétiens : l'autorité se faisant persécutrice juste au moment où la foule cesse de l'être. La foule, en effet, obéissait à des passions religieuses, le gouvernement à des préoccupations politiques. La foule, de plus en plus pénétrée par l'esprit syncrétiste, s'habitue aux chrétiens; elle ne voit pas pourquoi la divinité suprême ne serait pas adorée sous le nom de Christ comme sous les noms de Sérapis ou de Mithra. Or, les persécutions ne sont dangereuses que du fait de la masse populaire; elles suppriment alors les meilleurs défenseurs de la cause incriminée, et l'hostilité même de la foule dénote une situation générale où le recrutement de nouveaux apôtres

sera restreint. Au contraire, les persécutions des gouvernements, inspirées par la seule politique, font plus de bien que de mal aux partis opprimés; elles les épurent et leur valent un recrutement considérable parmi les hommes de caractère indépendant.

L'intransigeance du christianisme fut ce qui le sauva. Il sut rester lui-même, sans se laisser séduire par les avantages temporaires qu'aurait présentés une alliance avec des syncrétistes aussi larges d'esprit que les réformateurs de la période des Sévères. Dès l'époque d'Alexandre Sévère et même bien avant, le christianisme, sous une direction plus conciliante, aurait pu acquérir droit de cité dans l'empire; mais le monde n'eût jamais été chrétien. Le vieux principe juif interdisant de pactiser avec les adorateurs des idoles était encore vivant parmi les disciples du Christ, et les préceptes de fraternité de l'Évangile avaient provoqué la formation de communautés assez fortement unies pour ne pas se laisser désagréger par les influences du dehors.

En face de l'infinie variété des cultes traditionnels réunis par le syncrétisme dans l'unité idéale d'un monothéisme solaire universel, l'Église chrétienne élevait la prétention d'apporter au monde, non pas seulement l'unité spirituelle (1) après laquelle il soupirait, mais encore l'unité positive et concrète dans son organisme ecclésiastique. Depuis la fin du IIe siècle, depuis les grandes luttes contre les montanistes et contre les gnostiques, le pouvoir épiscopal avait pris une notable extension, le gouvernement de l'Église se fortifiait chaque jour davantage. Treize ans à peine après la reconnaissance officielle du christianisme comme religion licite, un concile œcuménique pourra se réunir à Nicée. Or, cette unité d'organisation était justement ce qui manquait le plus au syncrétisme païen, et ce qu'il ne pouvait pas donner parce qu'elle était contraire à son principe. Il animait de son esprit une série de communautés religieuses, les associations des mystères, les Isiaques, les Mithriaques et tant d'autres. Mais si les tendances fondamentales étaient devenues identiques dans toutes ces églises, les intérêts étaient restés différents.

(1) Voyez les déclarations formelles d'Origène, *C. Cels.*, VIII, 72.

Ainsi le syncrétisme, à tous égards, préparait le terrain pour le christianisme, et celui-ci s'apprêtait à l'occuper, plein de foi dans sa destinée de religion universelle, ardent à la propagande, et dédaignant de pactiser avec l'ennemi parce qu'il avait l'assurance intime de le vaincre. Toutefois ce dédain n'allait pas jusqu'à repousser tout ce qui venait du paganisme. L'intransigeance des chrétiens était ecclésiastique bien plutôt que doctrinale. Tout en rejetant les dieux païens avec leurs légendes ridicules ou impies, tout en faisant ressortir les supercheries des exploiteurs de superstitions et les contradictions des philosophes, tout en s'indignant contre le culte des idoles et contre l'immoralité de leurs adorateurs, l'Église ne laissait pas de prendre à cet infâme paganisme tout ce qu'elle jugeait bon.

On a beau être intransigeant, on ne peut pas ne pas subir l'influence du milieu dans lequel on vit, ni s'empêcher de prendre à la société que l'on condamne les ressources qu'elle vous offre pour la combattre. Le même esprit syncrétiste qui animait la société païenne agissait aussi parmi les chrétiens, non seulement dans les sectes gnostiques, où nous trouvons un véritable syncrétisme d'idées païennes et chrétiennes qui, s'il avait triomphé, aurait abouti à une fusion du christianisme et du paganisme, mais encore dans l'Église elle-même. Son monothéisme rigoureux se transforme peu à peu, sous l'influence de la philosophie néoplatonicienne, en polythéisme mal déguisé sous des apparences monothéistes. Elle rend un culte à Dieu, au Christ, bientôt au Saint-Esprit, aux martyrs (plus tard les saints) ; elle connaît des anges et des démons, au même titre que les syncrétistes païens. Sa dogmatique emprunte par l'intermédiaire de l'École d'Alexandrie les plus nobles pensées de la philosophie grecque. Son apologétique prend aux rhéteurs païens leurs meilleures armes. Son administration se calque sur celle de l'empire romain. Aux Mystères elle oppose la discipline du secret et l'initiation à un drame divin qui fasse le pendant des mythes allégorisés des païens. Aux adorateurs des idoles elle prend quelques-uns de leurs types artistiques et de leurs symboles les plus remarquables pour leur donner une signification chrétienne. Au cérémonialisme romain elle

emprunte le goût des liturgies et des formules ayant une valeur magique. Elle se rattache les sages de l'antiquité en présentant leurs enseignements comme un écho affaibli de Moïse et des prophètes. A la foule païenne, qui recule devant l'austérité de la vie chrétienne, elle offre une morale à son usage, qui ne s'éloigne pas trop de ses habitudes et de ses notions morales antérieures, laissant à quelques élus l'honneur de vivre dans la sainteté selon la morale des conseils. En vérité, il n'y a guère moins de différence entre le christianisme de Nicée et le christianisme de Jésus qu'entre le monothéisme solaire des syncrétistes et le paganisme traditionnel encore tout imprégné de naturisme!

Mais quel merveilleux organisme que celui de l'Église dès le IIIe siècle! Combien elle s'entend mieux que les idéalistes d'esprit vague qui voulaient réformer le paganisme, à s'incorporer les doctrines ou les pratiques originairement distinctes! Elle ne se borne pas à les absorber; elle les digère, elle en fait la chair de sa chair, elle se les assimile si bien que l'on ne tarde pas à ne plus reconnaître leur origine étrangère. Une bonne partie des idées et des sentiments propagés par le syncrétisme païen du IIIe siècle y a passé, et le monde depuis lors en a fait honneur au christianisme. Il fallait une puissance de vie singulièrement intense dans l'Église du Christ pour accomplir une pareille œuvre.

Il n'est pas rare d'entendre énoncer comme une vérité acquise que le christianisme a détruit la civilisation antique en se substituant à elle. Y a-t-il eu réellement substitution? Tout ce qui précède nous amène à une conclusion bien différente. Ce n'est pas seulement le christianisme qui a opéré, de l'extérieur, la transformation de la société antique. Celle-ci s'est transformée par le libre développement des forces qui la faisaient vivre. Tandis que le paganisme se christianisait, le christianisme se paganisait. Un jour vint où les deux puissances furent assez rapprochées pour se confondre. De cette fusion est né le catholicisme. La réforme syncrétiste du paganisme, indépendamment de l'action exercée sur ce dernier par l'Église des trois premiers siècles, y a contribué autant que le christianisme proprement dit.

Mais ni la sève de la glorieuse civilisation antique, ni la puissance morale de l'Évangile ne se sont épuisées dans cette grandiose combinaison. L'une et l'autre se sont dégagées du compromis auquel elles aboutirent au IVe siècle. La Renaissance et la Réforme les ont émancipées; la science libre leur a restitué leur physionomie originelle; et, de nos jours encore, nous venons nous abreuver à la civilisation antique, à l'Évangile et aux grandes œuvres qui en ont découlé, comme aux sources les plus pures d'inspiration religieuse et morale.

TABLE DES MATIÈRES

Pages.

PRÉFACE. v

INTRODUCTION. *La Société Romaine au début du IIIe siècle.* 1

I. *Marc-Aurèle. La fin du Stoïcisme.* 1

Contraste entre la société romaine à l'époque des Antonins et cette même société sous les successeurs de Marc-Aurèle, p. 1. — Le caractère de Marc-Aurèle, p. 2. — Son impuissance, p. 3.

II. *Composition de la société romaine sous les Sévères.* 6

Commencement d'une nouvelle phase de la société romaine, p. 6. — Le cosmopolitisme, p. 9.

III. *Appréciation sommaire de la civilisation dans la société romaine sous les Sévères* 11

La transformation de l'idéal moral, p. 11. — Les arts et les lettres, p. 15.

IV. *Le Réveil religieux du IIIe siècle* 17

Renaissance de la religion ancienne, p. 18. — Causes de ce phénomène, p. 18. — Règne du syncrétisme, p. 21.

V. *Comment il convient d'étudier le syncrétisme du IIIe siècle.* . . 22

Plan de cette étude, p. 23.

PREMIÈRE PARTIE

LE SYNCRÉTISME PAIEN A ROME DANS LA PREMIÈRE MOITIÉ DU IIIe SIÈCLE

CHAPITRE I. *Les Eléments d'origine gréco-romaine.* 25

I. *Les anciens dieux de la Grèce et de Rome.* 25

Persistance des anciens dieux et des anciens cultes dans la vie publique, p. 26; — dans la vie privée, p. 28.

Pages

II. *Le culte des empereurs* 30

Le culte des empereurs et la religion officielle de l'empire romain, p. 31. — Sa popularité au IIIe siècle, p. 33. — Influence des idées orientales, p. 34. — Les associations consacrées au culte des empereurs, p. 35. — Les actes de culte, p. 37. — Appréciation, p. 38.

III. *Le culte des génies et des démons* 39

Les racines de ce culte dans le passé, p. 40. — Indétermination de la notion des génies ou démons, p. 41. — Le génie individuel, p. 42. — Les génies des êtres collectifs, p. 43. — Les abstractions personnifiées, p. 43. — Les enseignements de la philosophie, p. 44.

CHAPITRE II. *Les Éléments d'origine orientale dans le syncrétisme du IIIe siècle* 47

I. *Attrait exercé par les religions orientales. Causes de leur succès.* 47

Causes de leur propagation, p. 47. — Importance des clergés voués aux cultes orientaux, p. 51. — Existence d'un bas-clergé irrégulier, p. 53.

II. *Les Divinités alexandrines* 54

Popularité du culte d'Isis, p. 54. — Nature de la déesse, p. 55. — Moralité du culte, p. 56. — Clergé, p. 56. — Fêtes et cérémonies, p. 57. — Anubis et Sérapis, p. 60.

III. *Les Divinités phrygiennes* 62

La Grande Mère à Rome, p. 62. — La grande fête du printemps, p. 63. — Popularité de ce culte, p. 64. — Les métragyrtes, p. 66. — Le taurobole, p. 68. — Culte de Bellone, p. 69.

IV. *Les Divinités syro-phéniciennes* 70

Les Baals, p. 70. — La Déesse syrienne. Son temple à Hiérapolis, p. 71. — Propagation de son culte, p. 74. — La Majuma d'Antioche et la Déesse Céleste de Carthage, p. 75.

CHAPITRE III. *Le Mithriacisme dernier et principal élément du paganisme syncrétiste* 77

I. *Nature particulière du Mithriacisme. Ses origines. Sa propagation dans l'empire romain* 77

Rôle de la religion mithriaque dans le syncrétisme du IIIe siècle, p. 78. — Les origines du Mithriacisme, p. 79; — son histoire, p. 80. — Introduction du culte mithriaque en Occident, p. 83.

II. *Le Mithriacisme au IIIe siècle. Les monuments figurés. La théologie mithriaque* 85

Pages.

Mithra, le dieu du soleil, p. 85. — Mithra, issu du rocher, p. 86. — Mithra immolant le taureau, p. 87. — Les traditions perses, p. 89. — Spéculations cosmogoniques, p. 90. — Mithra conçu comme protecteur de la vie et garant d'immortalité, p. 91. — L'idée centrale du culte de Mithra, p. 93. — Le Mithriacisme est un gnoticisme païen, p. 93.

III. *Le culte et l'organisation du Mithriacisme au IIIe siècle.* . . 95

Le taurobole mithriaque, p. 96. — Analogie des rites mithriaques et des sacrements chrétiens, p. 97. — Cérémonies et lieux de culte, p. 98. — Les grades, p. 100. — Echec final du Mithriacisme, p. 102.

CHAPITRE IV. *Le paganisme syncrétiste* 104

I. *Nature du Syncrétisme religieux au IIIe siècle. Ses variétés.* . 104

L'analogie des symboles et la confusion des attributs, p. 105. — Le syncrétisme est subjectiviste, p. 107. — L'identification des dieux et le polydémonisme panthéistique, p. 108. — Le syncrétisme dans le culte, p. 109. — Le syncrétisme de la foule, p. 111 ; — celui des blasés, p. 112; — celui des esprits cultivés, p. 114.

II. *Causes qui favorisent le Syncrétisme dans la société gréco-romaine au IIIe siècle.* 118

Le syncrétisme est le terme logique de l'évolution religieuse dans le paganisme, p. 118. — Les antécédents du syncrétisme à Rome, p. 120. — Circonstances extérieures favorables à l'épanouissement du syncrétisme au IIIe siècle, p. 121. — La religion romaine se prête mieux qu'aucune autre aux combinaisons syncrétistes, p. 123.

CHAPITRE V. *Le sentiment religieux dans la société païenne au IIIe siècle* 127

I. *Le réveil du sentiment religieux.* 127

Le besoin de croire, p. 128. — La gnose, p. 128. — Diversité des croyances et des pratiques, p. 129. — Préoccupation constante de dévotion, p. 130.

II. *L'abondance des superstitions.* 130

La crédulité universelle, p. 131. — Les étiages différents dans le courant des superstitions, p. 134. — La justification philosophique des superstitions, p. 135. — Contradiction entre la théorie et la pratique, p. 136. — Énumération des principales pratiques superstitieuses, p. 138.

III. *Le besoin du salut. Prédominance des préoccupations touchant la vie future.* 142

Pages.

Les aspirations nouvelles du sentiment religieux, p. 143. — Le mysticisme païen, p. 144. — Le sentiment de l'impuissance à gagner le salut par soi-même, p. 145. — Préoccupation plus intense de la vie future, p. 145. — Les notions relatives à la vie future, parmi la foule et parmi les hommes cultivés, p. 148.

IV. *L'idéal nouveau de la sainteté. Naissance de l'ascétisme païen.* 150

L'idéal de la sainteté substitué à celui de l'héroïsme, p. 151. — Le besoin de pardon et d'expiation, p. 153. — La science des purifications, p. 156. — L'ascétisme naissant, p. 157. — L'ascétisme et la moralité, p. 159.

V. *La valeur morale du syncrétisme païen au IIIe siècle.* 159

Le besoin de perfectionnement moral, p. 160. — Naissance de la communauté ecclésiastique, p. 160. — La tolérance, p. 161. — L'universalisme religieux, p. 162. — La communion avec les dieux, p. 163. — La recherche de l'édification, p. 165. — Développement religieux de l'élite des hommes pieux, p. 166.

VI. *Le vice originel du syncrétisme. Sa méthode.* 168

La contradiction entre la fidélité aux traditions et les convictions chez les syncrétistes, p. 169. — La méthode allégorique, p. 170. — Absence du sens historique, p. 171. — Le syncrétisme condamné à l'impuissance, p. 172.

VII. *L'amour du mystérieux. Les Mystères.* 174

La passion du mystère et de l'inconnu, p. 174. — L'ésotérisme, p. 176. — Popularité des mystères, p. 177. — Le fond commun des mystères, p 178. — Supériorité de l'enseignement religieux dans les mystères, p. 179. — Exemples des légendes qui sont traitées dans les mystères, p. 179. — Excellentes dispositions des mystères pour frapper les esprits, p. 181. — Appréciation des mystères, p 186. — Reconnaissance de la valeur religieuse du syncrétisme, p. 188.

DEUXIÈME PARTIE

LES TENTATIVES DE RÉFORME RELIGIEUSE A LA COUR DES SÉVÈRES

CHAPITRE VI. *La Réforme néopythagoricienne. L'entourage de Julia Domna* 190

Le mariage de Septime Sévère et de Julia Domna, p. 190. — La famille de Domna, p. 191. — Le IIIe siècle est par ex-

Pages.

cellence le siècle de la femme païenne, p. 192. — L'influence de Julia Domna sur Septime Sévère, p. 193; — sur Caracalla, p. 195. — L'ambition de Julia Domna, p. 198. — Son rôle littéraire, p. 200. — Son entourage littéraire, p. 201. — Caractéristique des sophistes, p. 203 et suiv.

CHAPITRE VII. *La Réforme néopythagoricienne. Apollonius de Tyane.* 210

I. *La Vie d'Apollonius par Philostrate.* 210

Les origines du livre, p. 210. — Sa valeur historique, p. 211. — Résumé de l'ouvrage de Philostrate, p. 213 et suiv. — Les visées apologétiques de l'auteur, p. 216. — Apollonius n'est pas un magicien, p. 217. — Il doit sa sagesse et son pouvoir à la pureté de son âme, p. 217. — Il n'est pas dieu, mais homme divin, p. 218. — Il est le sage idéal, p. 219. — Sa manière de vivre, p. 219. — Son apostolat, p. 220. — Ses enseignements à l'égard des religions traditionnelles, p. 221. — Le soleil considéré comme la manifestation suprême de la divinité, p. 222. — La prière, p. 222. — Sa morale, p. 223. — Son formalisme païen, p. 225. — Disproportion entre le but élevé qu'il vise et les moyens mesquins dont il se sert, p. 225. — Ses superstitions, p. 226. — Il est l'incarnation du paganisme réformé, p. 227.

II. *Apollonius de Tyane et le Christ.* 227

Philostrate a-t-il voulu substituer Apollonius au Christ ? p. 228. — Résumé des arguments en faveur de cette thèse, p. 229. — Ils sont forcés, p. 231. — Les syncrétistes néopythagoriciens ont voulu présenter à leurs contemporains une incarnation de leur idéal religieux, sans viser spécialement à combattre les chrétiens, p. 232 et suiv. — Destinées ultérieures de la réforme néopythagoricienne, p. 235.

CHAPITRE VIII. *La Réforme orientale. L'avènement d'un Baal à Rome.* 237

Julia Mœsa est l'instigatrice du complot qui aboutit à l'avènement d'Élagabal, p. 237. — Caractère entièrement oriental d'Élagabal et de Soœmias, p. 240. — Persistance de l'esprit syrien, p. 241. — L'étymologie du nom du dieu Él-Gabal, p. 242. — Son culte à Émèse, p. 245. — L'empereur Elagabal reste avant tout le prêtre d'Él-Gabal, p. 246. — Le culte d'Él-Gabal à Rome, p. 248. — Le mariage du dieu, p. 249. — Les excentricités d'Elagabal s'expliquent par les habitudes religieuses des prêtres syriens, p. 251. — Les mariages d'Elagabal, p. 252. — Le rôle de Julia Mœsa et de Julia Soœmias, p. 252. — La mort de l'empereur, p. 254. — L'impression produite à Rome par son culte, p. 254. — Destinées ultérieures de ce culte, p. 255. — Différence entre la réforme

Pages.

néopythagoricienne et la réforme orientale, p. 256. — L'unité religieuse cherchée dans la subordination de tous les dieux au dieu d'Émèse, page 256. — Le syncrétisme monarchien, p. 257.

CHAPITRE IX. *La Réforme éclectique. Le culte des saints* 258

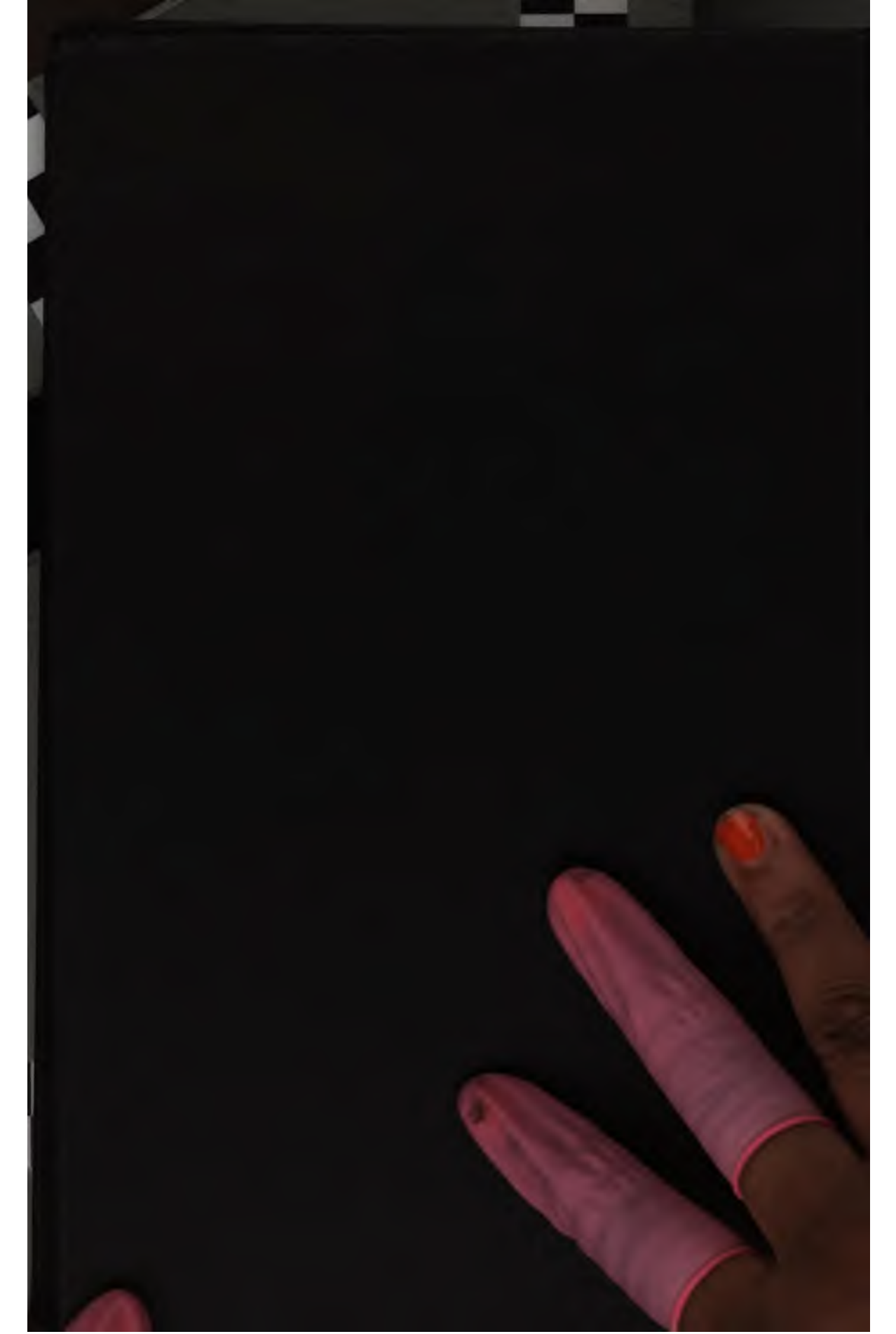
I. *Alexandre Sévère* 258

Contraste entre Elagabal et Alexandre Sévère, p. 258. — Julia Mamæa, p. 259. — Éducation d'Alexandre Sévère, page 260. — Ses qualités d'esprit et de cœur, p. 261. — Son idéalisme, p. 263. — Faiblesse de son gouvernement, p. 265. — Cette faiblesse tient pour une grande part au principe moral et religieux de la société dont il est le représentant, p. 266.

II. *L'idéal religieux d'Alexandre Sévère* 268

Alexandre Sévère considère le pouvoir impérial comme une espèce de sacerdoce, p. 268. — Sa tolérance, p. 269. — Sympathie de l'empereur pour les chrétiens, p. 270. — Le prétendu christianisme de Mamée, p. 273. — Opposition entre les tendances d'Alexandre et les dispositions des jurisconsultes à l'égard des chrétiens, p. 273. — Pourquoi Alexandre Sévère n'a-t-il pas accompli l'œuvre de Constantin ? p. 275. — Son éclectisme religieux, p. 276. — Le culte des saints du paganisme, p. 276. — Son oratoire privé, p. 277. — Motifs qui déterminèrent le choix des saints adorés par Alexandre Sévère, p. 278. — Les destinées ultérieures du syncrétisme patronné par Alexandre Sévère, p. 281. — Causes de son échec, p. 282.

CHAPITRE X. *Le terme de l'évolution syncrétiste païenne dans la société antique* 284

L'ordre dans le désordre religieux apparent du syncrétisme, p. 284. — Le monothéisme s'affirme, p. 284. — Il lui faut une représentation matérielle, p. 285. — Ce monothéisme est solaire, p. 286. — En même temps que ce monothéisme se développe, la nature du sentiment religieux se transforme, p. 288. — Influence du syncrétisme sur les destinées du paganisme, p. 288. — Les réformateurs syncrétistes travaillent pour le christianisme, p. 289. — Familiarisation de la conscience païenne avec l'idée de la nécessité des médiateurs entre Dieu et l'homme, p. 290. — La politique syncrétiste favorable au christianisme, p. 291. — Supériorité de l'intransigeance chrétienne, p. 292. — Action du syncrétisme païen sur le christianisme, p. 293. — Le catholicisme est né du syncrétisme païen et du christianisme primitif, p. 294.

Angers, imp. BURDIN et Cie, rue Garnier, 4.